Numismatik und Neues Testament (*)

Kaum ein Relikt vergangener Zeiten spricht uns so unmittelbar an wie eine Münze. Münzen gehören zu den Überresten aus der Vergangenheit, die zwar immer fragmentarisch und sporadisch vorliegen, dafür vor den literarischen Quellen jedoch den Vorzug haben, dass sie "unmittelbare Stücke des einst Wirklichen und Gegenwärtigen sind" ([1]). Lebensgetreue Porträts von früheren Menschen vor der Erfindung der Photographie besitzen wir, von guten Gemälden oder Büsten abgesehen, nur selten; niemand weiß z. B., wie Johannes Gutenberg in Wirklichkeit aussah. Die antiken Münzen aber konfrontieren uns mit mehr oder weniger realistischen Porträts geschichtlicher Persönlichkeiten wie Caesar, Augustus, Antonius und Kleopatra. Nun ist im Neuen Testament erstaunlich viel von Geld die Rede; Angaben über Münzen aller Art sind vor allem in den synoptischen Evangelien auffallend häufig. Von welchen Münzen ist hier die Rede? Woher stammten sie? Zu welcher Währung gehörten sie? Welche Kaufkraft hatten sie? Können antike Münzen Texte des Neuen Testaments illustrieren und historische oder exegetische Probleme lösen helfen? Welche Bedeutung haben die Münzangaben im Neuen Testament und die Münzfunde aus der Antike für die Erhellung der Kultur des Neuen Testaments? Solchen Fragen will der folgende Überblick nachgehen. Da Exegeten sich mit numismatischen Fragen gewöhnlich kaum befassen — eine Ausnahme wie Ethelbert Stauffer bestätigt nur die Regel ([2]) —, sollen zunächst einige grundsätzliche Dinge erläutert werden.

(*) Für Hinweise und Korrekturen danke ich den Kollegen Bernhard Overbeck und Leonhard Schumacher, besonders aber Wolfram Weiser, der mein Manuskript fachmännisch kommentiert und mich als numismatischen Dilettanten vor mehreren Fehlern bewahrt hat. Den Anstoß für mein Interesse an der Sache und mehrere Hinweise gab B. Schwank OSB, dem ich dafür herzlich danke. Vgl. B. SCHWANK, "Das Neue Testament und seine Münzen", *EuA* 75 (1999) 214-233.

([1]) J.G. DROYSEN, "Zum Finanzwesen der Ptolemäer", ders., *Kleine Schriften zur alten Geschichte* (Leipzig 1894) II, 275.

([2]) Seine historischen Skizzen [E. STAUFER, *Christus und die Caesaren* (Hamburg 1948)] berücksichtigen durchgehend das Zeugnis der Münzen. Der Tafelteil in seiner *Theologie des Neuen Testaments* (Gütersloh [4]1948) enthält auch zwei Tafeln mit Münzen. Immer noch lesenswert ist sein Überblick über die Bedeutung der Numismatik: ders., "Historische Mikroskopie", *GWU* 1 (1950) 193-203.

I. Grundbegriffe

Gegenstand der Numismatik sind Münzen und ihre Bedeutung für die Wirtschaft und die Geschichte, die Kunst und die Kultur im Bereich ihres Umlaufs.

Das Recht zur Münzprägung ist eines der wichtigsten Hoheitsrechte eines Staates oder Gemeinwesens ([3]). Die Prägung war in der Antike an bestimmte Münzstätten gebunden und geschah von Hand. Der eiserne Stempel mit dem eingeschnittenen Negativ (χαρακτήρ) des Münzbildes für die Vorderseite wurde in einen Amboß gespannt. Darauf kam das vorbereitete Metallstück, der Schrötling. Über ihm wurde der Stempel für die Rückseite (τύπος) der Münze aufgesetzt. Mit starken Hammerschlägen erfolgte die Prägung ([4]). So erklärt es sich auch, dass diese Münzen keine glatten, runden Ränder haben.

Ausgeprägt wird nach einem Münzfuß, der vor allem durch Feingehalt und Gewicht bestimmt ist. Eine Münze ist in der Regel Teil eines Systems von mehreren aufeinander bezogenen Einheiten, den Nominalen. Das römische Münzsystem der frühen Kaiserzeit, das mit Ausnahme von Ägypten, wo ein eigenes Währungssystem in Kraft war, im gesamten Reich galt, war folgendermaßen tarifiert:

1 Aureus = 25 Denare
1 Denar = 4 Sesterze = 8 Dupondien
= 16 Asse = 32 Semisse = 64 Quadranten

Dieses System kennt als einzige Goldmünze den Aureus (etwa 8 g). Der Denar ist eine Silbermünze. Alle darunterliegenden Nominale bestehen aus Messing (Sesterz, Dupondius, Semis) oder Kupfer (As, Quadrans); man bezeichnet sie zusammenfassend als Erz- (oder Aes-)münzen. Sie tragen auf der Rückseite die Sigle SC "senatus consultum (oder consulto)". Sie soll wohl an den Senatsbeschluß erinnern, der unter Augustus das neue System festlegte. Bei Gold- und Silbermünzen entspricht der Metallwert ungefähr dem Nominalwert, was bei Erzmünzen nicht der Fall ist. Doch galt seit Augustus grundsätzlich für alle Münzen, dass sie nicht mehr abgewogen, sondern abgezählt wurden; Akzeptanz und Wert gab ihnen nicht der Metallwert (z. B. der Silberfeingehalt), sondern ihre forma publica, d. h. ihr richtiges Aussehen ([5]). Erzmünzen konnte man allerdings nicht ohne

([3]) Vgl. A. Burnett, *Coinage in the Roman World* (London 1987) 17-32.

([4]) Vgl. M.R. Alföldi, *Antike Numismatik* (Mainz 1978) I, 28-37.

([5]) Vgl. W. Weiser, "Nomisma exitelon und nummi restituti. Die Währungspolitik des Traianus (98-117) in Realität und moderner Fiktion", *ZPE*

weiteres gegen Silbermünzen eintauschen; in diesem Fall war eine Gebühr, eine Art Agio fällig. Der griechische Name dafür ist κόλλυβος(6). Ein Denar ist zwar theoretisch 16 Asse wert; aber um einen Denar einzuwechseln, mußte man 18 Asse bezahlen(7). Entsprechendes galt für den Umtausch von Silber in Goldmünzen.

Der Denar wog seit Augustus gegen 4 g und wies einen Silberfeingehalt von etwa 97% auf. Nero reduzierte zwar Gewicht und Feingehalt geringfügig, um größere Mengen prägen zu können. Das hatte aber keine Entwertung oder Inflation zur Folge(8); Preise und Löhne blieben im 1. und 2. Jahrhundert stabil(9).

Einzig der Aureus wurde zentral ausgeprägt und lief im ganzen Reich um. Der Denar galt zwar reichsweit als Leitwährung, wurde aber durch kaiserlich kontrollierte Provinzialprägungen und Lokalprägungen ergänzt. Das Recht zur Prägung von Silber wurde allerdings nur äußerst selten vergeben. Im Osten hatten dieses Recht hauptsächlich drei Städte: Caesarea in Kappadokien, Antiochia in Syrien und Tyrus in Phoenizien. Wenn ein Land in den Status einer römischen Provinz überging, behielten die hellenistischen Münzen ihren Kurswert. Provinzial- und Lokalprägungen orientierten sich auch weiterhin am griechischen Nominalsystem:

1 Talent = 60 Minen
1 Mine = 25 Tetradrachmen = 100 Drachmen = 600 Obolen

Talent und Mine sind Gewichtseinheiten, die von Ort zu Ort variieren können, daneben aber auch Rechnungseinheiten für eine bestimmte Menge geprägten Geldes, zumeist Silbermünzen(10). Neben

125 (1999) 233-234. Grundlegend ist die Untersuchung von K. HASLER, *Studien zu Wesen und Wert des Geldes in der römischen Kaiserzeit von Augustus bis Severus Alexander* (Bochum 1980).

(6) Vgl. M.N. TOD, "Epigraphical notes on Greek coinage", *Numismatic Chronicle* 6/5 (1945) 110.

(7) Dies gilt zumindest im Osten. Vgl. J.R.M. JONES, "Denarii, Asses and Assaria in the Early Roman Empire", *BICS* 18 (1971) 99-105; W. WEISER – H.M. COTTON, "'Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ...'. Die Geldwährungen der Griechen, Juden, Nabatäer und Römer im syrisch-nabatäischen Raum", *ZPE* 114 (1996) 247-248, 252, 254-255. Zur Tätigkeit der Geldwechsler vgl. BURNETT, *Coinage*, 102-104.

(8) Vgl. WEISER, "Nomisma", 234-235. In älterer Literatur liest man es oft anders.

(9) Vgl. BURNETT, *Coinage*, 108.

(10) Vgl. A. BEN-DAVID, *Talmudische Ökonomie*. Die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud (Hildesheim – New York 1974) I, 332-333; H. CHANTRAINE, "Talent", *KlP* V, 502-503.

Tetradrachmen "Vierdrachmenstücken", dem Hauptnominal, wurden auch Didrachmen "Zweidrachmenstücke" geprägt. So besaß Antiochia in Syrien eine Provinzialprägestätte, die als Hauptsilbermünzen Tetradrachmen (mit dem Kaiserkopf auf der Vorderseite) herstellte. In Tyros bestand zeitweise sogar eine autonome Münzstätte, die ebenfalls hauptsächlich Tetradrachmen (ohne Kaiserkopf!) prägte. Denare und Drachmen liefen also nebeneinander um. Ihre Gleichsetzung hatte Augustus durch eine Gewichtsreduktion der attischen Tetradrachme von etwa 17 g auf knapp 15 g ermöglicht. Neben der attischen Drachme gab es noch die rhodische, die 3/4 Denaren entsprach. Im Laufe des 1./2. Jahrhunderts wurde jedoch auch dieser Standard dem attischen angeglichen.

Um die Geldangaben auf ägyptischen Papyri richtig zu bewerten, muß man wissen, dass Ägypten einen geschlossenen Währungs- und Wirtschaftsraum bildete, in dem das alte attische Nominalsystem mit 1 Drachme zu 6 Obolen galt. Jeder Reisende mußte beim Betreten und Verlassen des Landes sein Geld umtauschen. In römischer Zeit wurde die Drachme dem Sesterz, die Tetradrachme dem Denar gleichgesetzt. Angaben in ägyptischen Drachmen sind also durch 4 zu teilen, wenn man den entsprechenden Wert in Denaren (oder attischen Drachmen) errechnen will.

Das im Osten des Reiches gebrauchte Kleingeld aus Bronze und Kupfer kam fast ausschließlich aus einheimischen Münzstätten. Dieses Aes-Geld zirkulierte jeweils in lokal sehr begrenzten Räumen. Das kleinste Nominal war der Chalkus; 8 Chalkoi kamen auf einen Obolos. Dieses attische System galt auch im seleukidischen Reich und in Palästina. Da die Münzen in der Regel kein Wertmerkmal aufgeprägt hatten, unterschied man die Erznominale vor allem mit Hilfe der Münzgröße, Gewicht und standardisierten Münzbildern.

Münzen hatten in der Antike aber nicht nur Geldfunktion; sie dienten durch Münzbild und Aufschrift (Legende) auch der Selbstdarstellung der Prägeherren, und es

> ... ist davon auszugehen, daß diese in der römischen Kaiserzeit eine weit größere Beachtung fanden als dies in der von Bildern übersättigten Gegenwart der Fall ist. ... Vor allem zu Regierungsbeginn erfüllte die Münze Funktionen, die heute den durch die Massenmedien verbreiteten Regierungserklärungen, Proklamationen oder Thronreden zukommen ([11]).

([11]) K. CHRIST, *Antike Numismatik.* Einführung und Bibliographie (Darmstadt 1967; [3]1991) 61-62. Vgl. BURNETT, *Coinage,* 66-85; C.H.V. SUTHERLAND, "Zur

Dabei zeigen die Bilder und Symbole eine große Vielfalt. Das Bildrepertoire der römischen Münztypen "wird an Umfang, Dichte und Vollständigkeit in der Überlieferung von keiner anderen antiken Quellengattung übertroffen" ([12]). Die meisten Münztypen zeigen seit Augustus auf der Vorderseite das Porträt des Kaisers mit einer Umschrift, die Namen und Titulatur, gewöhnlich in Abkürzungen, nennt. Auf den Münzen der freien Städte ersetzte das Kaiserbildnis ein Götterporträt, das diese Stelle vorher eingenommen hatte ([13]). Schon die hellenistischen Herrscher hatten ihr Bild auf die Münzen gesetzt. Da die Porträts im allgemeinen sehr realistisch sind, können wir auf solchen Münzen tatsächlich antiken Menschen ins Gesicht schauen ([14]). Wegen des jüdischen Bilderverbots macht Palästina hier eine Ausnahme. Sowohl Herodes der Große als auch die römischen Statthalter respektierten dieses Verbot. Aber schon ein Sohn des Herodes, Philippus, konnte sich darüber hinwegsetzen.

Ihren Mediencharakter erweist die Münze vor allem mit ihrer Rückseite. Hier erscheinen Herrschaftsinsignien und religiöse Symbole, z. B. Kultgeräte, nicht selten Götter und Göttinnen (besonders Herakles, Dionysos, Tyche), Gebäude und Pflanzen. Häufiger als hellenistische Münzen feiern römische herausragende Ereignisse und Leistungen wie Eroberungen oder die Fertigstellung des Colosseums([15]). Die Bilder werden durch die Aufschrift (Legende) erklärt.

Verständlichkeit römischer kaiserzeitlicher Münztypen", *Methoden der antiken Numismatik* (Hrsg. M.R. ALFÖLDI) (WdF 529; Darmstadt 1989) 157-179 (engl.: *JRS* 49 [1959] 46-55).

([12]) H.-M. VON KAENEL, "Römische Numismatik", *Einleitung in die lateinische Philologie* (Hrsg. F. GRAF) (Stuttgart – Leipzig 1997) 688.

([13]) Vgl. A. BURNETT, "Roman Provincial Coins of the Julio-Claudians", *Essays in Honour of Robert Carson and Kenneth Jenkins* (Hrsg. M. PRICE – A. BURNETT – R. BLAND) (London 1993) 150-151.

([14]) Eine reichhaltige Sammlung bietet D. KLOSE, *Von Alexander zu Kleopatra.* Herrscherporträts der Griechen und Barbaren (Ausstellungskatalog; München 1992). Ausgezeichnete Abbildungen bietet: H.-D. SCHULTZ, *Antike Münzen.* Bildheft zur Ausstellung des Münzkabinetts in der Antikensammlung im Pergamonmuseum (Berlin 1997). Standardwerke sind: G.M.A. RICHTER, *The Portraits of the Greeks* (London 1965; Oxford 1984 [abridged and revised by R.R.R. SMITH]) I-III; R.R.R. SMITH, *Hellenistic Royal Portraits* (Oxford 1988); J.P.C. KENT u. a., *Die Römische Münze.* Aufnahmen von M. u. A. Hirmer (München 1973); M. ALFÖLDI, *Bild und Bildersprache der römischen Kaiser* (Mainz 1999).

([15]) Vgl. M.J. PRICE – B. TRELL, *Coins and their Cities.* Architecture on the ancient coins of Greece, Rome and Palestine (Dorcester – London 1977) 61-64 (Colosseum); 177-179 (Tempel von Jerusalem).

Sie gibt an, um wessen Münze es sich handelt, z. B. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΣΕΛΕΥΚΟΥ "(Münze) des Königs Seleukos" oder IMP (erator) Caesar DIVI F (ilius) AVGVSTVS. Dies ist der offizielle Name des Augustus (vgl. Lk 2,1). Den Vatersnamen DIVI FILIVS "Sohn des Vergöttlichten" trug Augustus als Adoptivsohn Cäsars, der durch Senatsbeschluß zu den Göttern erhoben worden war. Dieser Namensteil wurde im Griechischen zu ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ "Sohn (eines) Gottes"([16]). Andere Legenden verkünden z. B. die *clementia, iustitia, pietas* des Herrschers, aber auch AEGYPTO CAPTA, GERMANIA CAPTA, IVDAEA CAPTA, um die Einverleibung dieser Völker in das Reich zu feiern([17]).

Wie der numismatische Befund zur Erhellung des politischen und kulturellen Hintergrunds neutestamentlicher Texte helfen kann, ist eindrucksvoll am Beispiel der Offenbarung des Johannes gezeigt worden. Die Charakteristik Christi als "der, der die sieben Sterne in seiner Hand hält" (vgl. Offb 1,16.20; 2,1; 3,1) könnte als bewußter Kontrast zu einer Münze Domitians gedacht sein, die auf der Rückseite ein Kind, den Sohn Domitians, darstellt; es sitzt auf der Weltkugel und hat die Händchen nach den sieben umgebenden Sternen ausgestreckt. In der Legende wird es als DIVVS CAESAR bezeichnet. Die Botschaft der Apokalypse besagt auf diesem Hintergrund: Christus ist der göttliche Herr der Welt, nicht der Kaiser([18]).

Münzen sind zum Teil nach den Jahren des Amtsantritts oder Ären datiert. So lassen sich Prägungsjahre feststellen und die Entwicklung von Emissionsreihen. Die Entdeckung von Münzhorten, die vor allem in Krisenzeiten angelegt wurden, und Einzelfunde geben in der Archäologie oft die einzigen Anhaltspunkte für eine genauere

([16]) W. WRUCK, *Die syrische Provinzialprägung von Augustus bis Traian* (Stuttgart 1931) 17-18. Die römischen Kaiser mußten mit göttlichen Attributen vorsichtiger sein als die hellenistischen Herrscher; aber auch sie fanden symbolische Wege, um auf göttliche "Beziehungen" hinzuweisen. Vgl. CH. HOWGEGO, *Ancient History from Coins* (London – New York [2]1995; 1997) 65, 78-80.

([17]) Vgl. Y. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage* (New York 1982) II, 190-197; B. OVERBECK, *Das Heilige Land*. Antike Münzen und Siegel aus einem Jahrtausend jüdischer Geschichte (Staatliche Münzsammlung München in Zusammenarbeit mit The Israel Museum Jerusalem. Ausstellungskatalog; München 1993) 117-144. Die provinzialen Prägungen aus Caesarea benutzen bezeichnenderweise die entsprechende griechische Umschrift: ΙΟΥΔΑΙΑΣ ΕΑΛΩΚΥΙΑΣ.

([18]) Vgl. E.P. JANZEN, "The Jesus of the Apocalypse Wears the Emperor's Clothes", *SBL.SP* 33 (1994) 637-661.

historische Einordnung der Ausgrabungsschicht und ihrer Funde ([19]). Die Fundorte von Münzen liefern Informationen über Handelswege und Handelsbeziehungen.

Vergrabene Münzhorte waren schon in der Antike gesucht und begehrt. Denn nicht selten starb das Wissen um den Ort, an dem der Schatz vergraben war, mit dem Besitzer. Dann wandte man sich sogar an Orakel um Hilfe beim Suchen ([20]). Bis in die Träume hinein verfolgte manchen der Wunsch nach einem Schatzfund, und gelegentlich wurde der Traum wahr ([21]). Die Soldaten des Pompeius gruben nach einem Zufallsfund zu Tausenden wie besessen die Erde um ([22]). So ist der Stoff des Gleichnisses Jesu vom Schatz im Acker — wohl ein Münzhort — gut gewählt ([23]). Auch die heute in Palästina gefundenen Münzhorte sind zumeist Zufallsfunde, die selten bei offiziellen Ausgrabungen gemacht und darum nie veröffentlicht werden ([24]).

II. Jüdische Münzen

Man kann vier Perioden unterscheiden, in denen das jüdische Volk eine gewisse Autonomie besaß und demzufolge Münzen mit semitischer Aufschrift geprägt wurden: (a) die persische und ptolemäische Zeit (4./3. Jh. v. Chr.); (b) die hasmonäische Zeit (2./1. Jh. v. Chr.); (c) der erste jüdische Aufstand (66-70 n. Chr.) und (d) der Bar-Kochba Aufstand (132-135 n. Chr.). Allein in diesen Perioden gab es Münzen mit hebräischen oder aramäischen Aufschriften. Ansonsten kursierten in Palästina — neben den seltenen Denaren mit lateinischen Legenden — nur Münzen mit griechischen Aufschriften ([25]).

([19]) Auf das Beispiel der Synagoge von Kapharnaum verweist SCHWANK, "Das Neue Testament", 216-217.

([20]) Nach Plutarch, *Mor.* 413 B gehört die Frage nach Schätzen zu den gewöhnlichsten Anfragen an ein Orakel. Entsprechende Hilfe versprach das Orakel des Alexander von Abonuteichos (Lukian, *Alex.* 24).

([21]) Artemidor 2,59; 4,59.

([22]) Plutarch, *Pomp.* 11,3-4

([23]) Mt 13,44. Vgl. Horaz, *Sat.* II 6,8-13.

([24]) Y. MESHORER, "The Coins of Masada", *Masada I.* The Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports (Jerusalem 1989) 75. Vgl. H.-P. KUHNEN, *Palästina in griechisch-römischer Zeit* (Handbuch der Archäologie II/2; München 1990) 295 (Übersicht über gefundene Münzhorte).

([25]) Das Standardwerk ist Y. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage.* (New York 1982) I-II. Auch die alten Werke von F.W. MADDEN, *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament.* Mit einem Prolegomenon von M. Avi-Yonah (New York 1967; [1]1864) und *Coins of the Jews* (London 1881; repr.:

1. *Persische und ptolemäische Zeit*

Die jüdischen Provinzialprägungen der persischen Zeit folgten griechischen Vorbildern ([26]). Zu Anfang des 4. Jh.s v. Chr. wurden zur Ergänzung der größeren Silbermünzen aus Gaza, Tyros und Sidon in Jerusalem winzige Silbermünzen geprägt, die ein Bilderverbot nicht zu kennen scheinen ([27]). Denn sie zeigen auf der Vorderseite den Kopf der Pallas Athene in typisch attischem Stil, auf der Rückseite eine Eule mit einem Olivenzweig, dazu die Aufschrift יהד "Judäa" in altaramäischen Buchstaben. Diese Aufschrift findet sich auch auf Münzen, die unter Ptolemäus II. um 285-270 v. Chr. geschlagen wurden ([28]). Ein Typus zeigt auf der Vorderseite den Kopf Ptolemäus' I. und auf der Rückseite den ptolemäischen Adler.

Aber nicht nur in Jerusalem, sondern auch in Samaria wurden zwischen 375 und 333 v. Chr., dem Jahr der Eroberung durch Alexander den Großen, Münzen mit hebräischen Legenden geprägt, wie zwei in den 60er Jahren gefundene Münzhorte zeigen ([29]). Sie beweisen besser als andere Quellen, dass der Prozeß der Trennung Samarias von Judäa mit dem Bau des Tempels auf dem Garizim kurz vor dem Auftreten Alexanders einen ersten Höhepunkt erreichte.

2. *Hasmonäische Zeit*

Unter den Hasmonäern wurden nur kleine Nominale, zumeist Bronzemünzen, geprägt. Das kleinste Nominal war der Chalkus. Sein volkstümlicher Name lautete griechisch wohl "Lepton", aramäisch "Peruta" ([30]). Hasmonäische Silbermünzen sind nicht bekannt. Die

---

Hildesheim 1970), sind, nicht zuletzt wegen der Umzeichnungen von Münzbildern, noch von Wert.

([26]) Vgl. Y. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage* (New York 1982) I, 13-31; L. MILDENBERG, *Vestigia Leonis*. Studien zur antiken Numismatik Israels, Palästinas und der östlichen Mittelmeerwelt (Hrsg. U. HÜBNER – E.A. KNAUF) (NTAO 36; Freiburg [Schweiz] – Göttingen 1998) 54-78; J.W. BETLYON, "Coinage", *ABD* I, 1083-1084; ders., "The Provincial Government of Persian Period Judea and the Yehud Coins", *JBL* 105 (1986) 633-642. Dort auch zu den übrigen "Jehud"-Münzen.

([27]) Zum Bilderverbot und seiner Einhaltung vgl. M. HENGEL, *Die Zeloten* (AGSU 1; Leiden 1961) 195-201.

([28]) MESHORER, *Ancient Jewish Coinage*, I, 18-20, 184.

([29]) Ebd. 31-33; Y. MESHORER – S. QEDAR, *The Coinage of Samaria in the Fourth Century BCE* (Jerusalem 1991).

([30]) WEISER – COTTON, "Gebt dem Kaiser ...", 257.

Prägung setzt 131 v. Chr. mit Johannes Hyrkanos I. ein. Die meisten Münzen prägte aber Alexander Jannäus. Sie tragen zunächst auf der Vorderseite in althebräischen Buchstaben die Legende יהונתן המלך "Jehonatan der König", auf der Rückseite die griechische Inschrift ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ. Später änderte er den Titel in "Jehonatan der Hohepriester und die Gemeinde (חבר) der Juden" (31). Die Münzen des letzten Hasmonäers Mattatias Antigonos (40-37 v. Chr.) sind mit dem Königstitel auf griechisch und dem Titel des Hohenpriesters auf hebräisch versehen (32). Sein aramäischer Name Mattatias ist nur von den Münzen her bekannt. Auf einigen seiner Münzen sind die wichtigsten Tempelgeräte dargestellt: auf der Vorderseite der Siebenarmige Leuchter, die Menorah, auf der Rückseite der Schaubrottisch. Die Menorah, die später zu einem der wichtigsten jüdischen Symbole wurde, taucht hier zum ersten Mal auf. Es sind überhaupt die ersten jüdischen Münzen mit solchen Emblemen, die gegen das Bilderverbot verstießen. Sie dienten wahrscheinlich der Propaganda im Krieg gegen Herodes und die Römer (33). Im übrigen folgten die hasmonäischen Münzbilder seleukidischen Vorbildern; daher das Motiv der gekreuzten Füllhörner als Symbol der Fruchtbarkeit, des Ankers für Hafenstädte, des die Aufschrift umgebenden Kranzes, ebenso Stern, Helm, Palmzweig, Lilie. Letztere war in der jüdischen Kunst als Ornament und nationales Symbol sehr beliebt (34). Danach gab es über ein Jahrhundert lang keine Münzen mehr, die semitische Aufschriften getragen hätten.

3. *Erster jüdischer Aufstand*

Die nächsten jüdischen Münzen mit semitischen Legenden stammen aus der Zeit des 1. jüdischen Aufstands gegen Rom (66-70 n. Chr.). Um ihre Unabhängigkeit zu demonstrieren, schlugen die Aufständischen in Jerusalem nicht nur Bronze-, sondern auch Silbermünzen im Gewicht von gut 14 g. Sie sind datiert nach den

(31) Vgl. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage,* I, 69-71, 118-123. Ob חבר das ganze Volk bezeichnet oder eine Art Sanhedrin, ist unklar (D. GOODBLATT, "From Judeans to Israel: Names of Jewish States in Antiquity", *JSJ* 29 [1998] 9-10). Nach 2 Makk 11,27 richtet sich ein Brief des Antiochos Eupator "an den Ältestenrat (γερουσία) der Juden und die übrigen Juden".

(32) Vgl. E. SCHÜRER u. a., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C. – A.D. 135). A New English Version Revised and Edited by Geza Vermes and Fergus Millar (Edinburgh 1973-1987) I, 281, 605.

(33) Vgl. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage,* I, 92-97.

(34) Vgl. ebd., 39-40, 62-63.

Jahren 1-5 der neuen Ära; ihre Aufschriften sind rein hebräisch: "Schekel Israels. Jerusalem (ist) heilig", "Schekel Israels. Jerusalem die Heilige", "Freiheit Zions", "Für die Erlösung Zions" ([35]). Die beiden letzten Legenden sind allerdings auf die nur für den lokalen, "nationalen" Gebrauch bestimmten Bronzemünzen beschränkt; auf Silbermünzen erscheinen sie nicht. Erstmals begegnet hier die Bezeichnung "Israel" auf Münzen. Die Münzbilder sind ausgesprochen jüdisch: Kelch, zweihenkliges Gefäß, Zweig mit drei Granatäpfeln, Palme, Weinblatt mit Ranke, Zitrusfrucht (*Etrog*) und Feststrauß (*Lulav*, bestehend aus Weiden-, Palmen- und Myrtenzweigen). Letztere weisen auf das Laubhüttenfest hin. Dies war die erste Rebellenmünzprägung im Imperium Romanum ([36]).

Gleichzeitig begann in Sepphoris in Galiläa im Jahr 68 n. Chr. die Münzprägung mit Bronzemünzen, auf denen sich die Stadt auch als Εἰρηνόπολις ("Friedensstadt") und Νερώνιας "Nerostadt" bezeichnet. Die Rückseite des einen Münztyps zeigt gekreuzte Füllhörner mit caduceus, die des anderen die Sigle SC. Beide erwähnen Vespasian (ΕΠΙ ΟΥΕΣΠΑΣΙΑΝΟΥ) — ein Jahr vor seiner Erhebung zum Kaiser ([37]). Sepphoris hatte sich "friedliebend", wie Josephus sagt ([38]), zusammen mit Agrippa II. auf die römische Seite gestellt.

4. *Bar Kochba-Aufstand*

Auch Bar Kochba ließ bei seinem Aufstand 60 Jahre später (132-135 n. Chr.) wieder jüdische Münzen schlagen, die vom 1. bis 3. Jahr "der Erlösung Israels" bzw. "der Freiheit Israels/Jerusalems" datiert waren ([39]). Als Legenden begegnen ferner: "Jerusalem", "Simeon

([35]) Vgl. ebd., 39-40, 62-63. Zur Deutung vgl. L. MILDENBERG, "Schekel-Fragen", ders., *Vestigia Leonis,* 170-175.

([36]) Vgl. L. MILDENBERG, "Rebel Coinage in the Roman Empire", ebd. 163-169.

([37]) Vgl. Y. MESHORER, "Sepphoris and Rome", *Greek Numismatics and Archaeology.* (FS. M. Thompson; [Hrsg. O. MØRKHOLM – N.M. WAGGONER] (Wetteren 1979) 159-163. "Mentioning Vespasian on the coins of Sepphoris in 68 establishes the claim that the people of the Holy Land predicted his appointment as caesar" (ebd. 162). Vgl. Josephus, *Bell. iud.* 3,399-401; Tacitus, *Hist.* I 10,3; V 13,2; Sueton, *Vesp.* 4,5. Eine ἐπί + Genitiv-Angabe auf Münzen ist nach BURNETT, *Coinage,* 24, nicht bloße Datierung, sondern Ausdruck der Kontrolle.

([38]) Josephus, *Bell. iud.* 3,30: εἰρηνικὰ φρονοῦντες.

([39]) EMIL SCHÜRER wies diese Münzen noch der hasmonäischen Zeit zu (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* [Leipzig 1901] I, 761-765)!

Fürst Israels" (= Simeon bar Kochba), "Eleazar der Priester", alle hebräisch (40). Die Wiederbelebung des Hebräischen als Umgangssprache gehörte zum Programm der Aufständischen. Die Schriftform ist eine abgesehen von den Münzen längst außer Gebrauch gekommene althebräische Kursive, wie sie auch schon für die Münzen der Hasmonäer und des ersten Aufstands verwendet worden war (41). Münzbilder sind Harfe und Lyra, Traube, Weinblatt, Palmbaum, *Lulav* und *Etrog*. Ungewöhnlich sind die Tempelfassade und die beiden Trompeten, die auf die beabsichtigte Wiederherstellung des Tempels hinweisen. Bar Kochba knüpfte offensichtlich an die Tradition des ersten Aufstands von 66-70 n. Chr. an. Wie aus anderen Dokumenten deutlich wird, ist "Israel" jetzt endgültig zur neuen Staatsbezeichnung geworden, wahrscheinlich in bewußter Absetzung von der hasmonäisch-herodianischen Tradition, die in hellenistischer Manier offiziell von "den Juden" gesprochen hatte (42). Aber all diese Münzen sind Überprägungen alter Münzen mit neuen Stempeln; die vorige Prägung ist zum Teil noch erkennbar. Für das Silber wurden römische Denare und Tetradrachmen aus syrischer Provinzialprägung, dazu Drachmen aus Caesarea in Kappadokien verwendet; die Bronzemünzen kamen u. a. aus Gaza und Askalon.

Die Geschichte der jüdischen Münzprägung ist in vieler Hinsicht lehrreich, nicht zuletzt für die sprachliche Situation Palästinas. In den rund 750 Jahren vom Bau des Zweiten Tempels (515 v. Chr.) bis zum Ende des Bar Kochba-Aufstands gab es kaum 150 Jahre, in denen Münzen hebräisch oder aramäisch beschriftet wurden. In den übrigen 600 Jahren sah man in Palästina fast nur Münzen mit griechischen Aufschriften. Von 37 v. Chr. bis 66 n. Chr. wurde keine Münze geprägt, die semitische Buchstaben gezeigt hätte. Herodes und seine Nachfolger prägten ausnahmslos griechisch beschriftete Münzen. Auch die römischen Prokuratoren dachten nie daran, lateinische Legenden zu verwenden. Und man konnte offenbar davon ausgehen, dass diejenigen, durch deren Hände diese Münzen gingen, in der Lage waren, ihre Aufschriften zu lesen und zu verstehen. Das zeigt auch der neutestamentliche Befund.

(40) Vgl. SCHÜRER, *History*, I, 606. Näheres bei L. MILDENBERG, *The Coinage of the Bar Kokhba War* (Aarau – Frankfurt a.M. – Salzburg 1984); M. HENGEL, "Die Bar Kokhba-Münzen als politisch-religiöse Zeugnisse", ders., *Judaica et Hellenistica* (WUNT 90; Tübingen 1996) I, 344-350.

(41) Vgl. MILDENBERG, *Vestigia Leonis*, 229-230, 245-246.

(42) Vgl. GOODBLATT, "From Judeans to Israel", 9-10.

III. Münzen und Neues Testament

In neutestamentlicher Zeit zirkulierten in Palästina Münzen unterschiedlicher Herkunft und Währung. Silbermünzen stammten selten aus römischer Prägung, häufiger aus der tyrischen Münzstätte und aus syrischer Provinzialprägung. Daneben waren gelegentlich nabatäische Münzen und ältere Münzen aus seleukidischer und ptolemäischer Zeit in Gebrauch. Das Kleingeld lieferten größtenteils die Münzstätten Herodes des Großen, seiner Nachfolger und der römischen Statthalter. Auch hasmonäische Prägungen waren noch im Umlauf. Schließlich dürfen die Münzprägungen von Städten wie Ptolemais (Akko), Dor, Askalon, Gaza, Skythopolis (Beth Shean) und Gadara nicht vergessen werden ([43]). In Obergaliläa war die tyrische Münzstätte der Hauptlieferant ([44]). Gemünzt wurde nach dem griechischen Nominalsystem. Die häufigste Erzmünze war der Chalkus. Geprägt wurden aber auch Obolen und Halbstücke davon und zu den Chalkoi Doppelstücke. So jedenfalls von Herodes Antipas ([45]). Da 1 Obolos zu 8 Chalkoi gerechnet wurde, waren dies also Achter-, Vierer-, Zweier- und Einerstücke, die sich durch Größe und Gewicht unterschieden.

1. *Die Münzprägung des Herodes, seiner Nachfolger und der römischen Statthalter*

Herodes der Große versah seine Münzen mit seinem Namen und dem Titel, den ihm der Senat verliehen hatte, meist im Genitiv: ΗΡΩΔΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ. Auf den wohl in Samaria geschlagenen Münzen aus den Jahren seines Kampfes gegen Antigonos (40-37 v. Chr.) begegnen geläufige Symbole zeitgenössischer römischer Münzen wie Dreifuß, geflügelter Caduceus (Heroldstab Merkurs) und Aphlaston (gebogene Heckverzierung an Schiffen), die jüdisches Empfinden verletzen konnten. In den Emissionen nach seinem Sieg griff er auf hasmonäische Symbole wie die gekreuzten Füllhörner und den Palmzweig zurück. Der Anker erinnert an den Bau des Hafens von Cäsarea 10 v. Chr. Der Adler repräsentiert wohl den Adler, den Herodes am Tempel angebracht hatte ([46]).

([43]) Vgl. Y. MESHORER, *City-Coins of Eretz Israel and the Decapolis in the Roman Period* (Jerusalem 1985).

([44]) Vgl. R.S. HANSON, *Tyrian Influence in the Upper Galilee* (Cambridge 1980) 51-54.

([45]) Vgl. WEISER – COTTON, "Gebt dem Kaiser ...", 258.

([46]) Josephus, *Bell. iud.* 1,648-655; *Ant.* 17,150-152.

Archelaos (4. v. Chr. – 6 n. Chr.) führte die Münzbildtradition seines Vaters fort. Als Symbol der Fruchtbarkeit des Landes wählte er jedoch anstelle des Füllhorns die Weintraube.

Nach der Absetzung des Archelaos und der Umwandlung Judäas in eine römische Provinz prägten die Statthalter nach Bedarf Bronzemünzen. Sie bemühten sich, jüdische Gefühle nicht zu verletzen. So wird zwar der Kaiser in der Aufschrift genannt, aber sein Bild erscheint nie auf der Münze. Als Münzbilder werden Pflanzensymbole bevorzugt, z. B. Getreideähren oder die Palme, die das Land symbolisiert. Oft liest man, Pilatus habe mit der Darstellung des Simpulum und des Lituus, zweier römischer Kultgeräte, eine Provokation der Frommen beabsichtigt (47). Aber dies ist zumindest zweifelhaft; Herodes hatte schon derartige Symbole benützt, und ein Vorgänger des Pilatus, Gratus, hatte Münzen mit Caduceus und Kantharos prägen lassen. Letzteres ist ein zweihenkeliger Kelch, den man im Dionysos-Kult verwendete (48). Hätte Pilatus wirklich jüdisches Empfinden verletzen wollen, hätte er seine Münzen mit dem Kaiserporträt versehen können (49). Es liegt wohl eher Unkenntnis jüdischer Verhältnisse vor als eine provokatorische Absicht (50).

Herodes Antipas (4 v. Chr. – 39 n. Chr.) erbaute sich am See Gennesaret eine neue Hauptstadt, die er zu Ehren des Kaisers Tiberius "Tiberias" nannte. Ihr Gründungsjahr konnte mit Hilfe der datierten Münzen festgestellt werden, die zur Feier dieses Ereignisses geprägt wurden: 20 n. Chr (51). Sie waren auf der Vorderseite mit der Aufschrift HPΩΔ(OY) TETPAP(XOY) und auf der Rückseite mit der umkränzten Legende TIBEPIAC versehen. Damit erscheint erstmals der Name einer Stadt auf einer jüdischen Münze. Das Münzbild der Vorderseite war ein Schilfrohr als typisches Seegewächs, wie es auch auf Münzbildern

(47) Ausführlich begründet hat diese These E. STAUFFER, "Zur Münzprägung und Judenpolitik des Pontius Pilatus", *NC* 1-2 (1949-1950) 495-514.

(48) Vgl. H.K. BOND, "The Coins of Pontius Pilate: Part of an Attempt to Provoke the People or to Integrate Them into the Empire?", *JSJ* 27 (1996) 241-262.

(49) STAUFFER"Münzprägung", 496, meinte, Kaiserporträts fehlten auf den Prokuratorenmünzen einfach deshalb, weil sie "für solche Kleingeldstückchen garnicht zugelassen waren". Davon kann jedoch keine Rede sein.

(50) So MESHORER, *Ancient Jewish Coinage,* II, 180; Vgl. J.-P. LÉMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judée.* Textes et monuments (Paris 1981) 110-115.

(51) Vgl. Y. MESHORER, *Jewish Coins of the Second Temple Period* (Tel-Aviv 1967) 73-75; ders., *Ancient Jewish Coinage,* II, 35-36; SCHWANK, "Das Neue Testament", 222.

anderer Seestädte vorkommt ([52]). Dieses Emblem bringt G. Theißen mit Mt 11,7 / Lk 7,24 in Verbindung ([53]). Er vermutet, das Volk habe Antipas wegen dieses Münzbilds spöttisch als "Schilfrohr" bezeichnet und darauf spiele Jesu Wort vom "schwankenden Schilfrohr" an; hier werde in satirischer Weise Antipas dem Täufer gegenübergestellt. Da aber irgendwelche Quellenbelege für die volkstümliche Bezeichnung des Antipas als "Schilfrohr" fehlen, muß diese Deutung eine geistreiche Vermutung bleiben. Jesu Wort läßt sich auch als Anspielung auf die bekannte Fabel von der Eiche und dem Schilfrohr verstehen ([54]). In seinen späteren Emissionen bevorzugte Herodes Antipas Palme, Palmzweig und Datteln als typisch jüdische Münzbilder.

Ganz anders sein Halbbruder Herodes Philippus (4 v. Chr. – 34 n. Chr.). Die Bevölkerung seiner Tetrarchie war überwiegend nichtjüdischer Herkunft; so konnte er sich auch in der Münzprägung der paganen Praxis anpassen. Auf der Vorderseite seiner Münzen figuriert demgemäß das Kaiserbildnis (zuerst Augustus, dann Tiberius) mit zugehörigem Namen und Titulatur; z. B. TIBEPIOC CEBACTOC KAICAP (Σεβαστός = Augustus). Auf der Rückseite findet man auf einem Exemplar sein eigenes Porträt — das erste eines jüdischen Herrschers —, zumeist aber eine Tempelfassade. Dabei handelt es sich wohl um den von seinem Vater bei Paneas errichteten Augustustempel ([55]). Paneas hatte Philippus zur Hauptstadt ausgebaut und Caesarea Philippi genannt ([56]).

Agrippa I., ein Enkel Herodes des Großen, in Rom erzogen und außerordentlich prachtliebend, regierte nach einer abenteuerlichen Vorgeschichte für drei Jahre über das ganze Gebiet, das sein Großvater einst beherrscht hatte (41-44 n. Chr.). Er starb eines plötzlichen Todes, dessen Umstände Josephus und Lukas in den Grundzügen gleich schildern ([57]). In seiner Münzprägung verfolgte er eine doppelte Politik. Für die jüdische Bevölkerung ließ er in Jerusalem Münzen mit einem unanstößigen Schirm als Münzbild prägen, ein orientalisches Königssymbol. Die Aufschrift lautet schlicht: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΓΡΙΠΑ. Auf

([52]) MESHORER, *Jewish Coins,* 75. Weitere Überlegungen zur Symbolik des Schilfrohrs: ders., *Ancient Jewish Coinage,* II, 36-37.

([53]) Vgl. G. THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien.* Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (NTOA 8; Göttingen 1989) 26-44.

([54]) Aesop 71 (ed. A. HAUSRATH).

([55]) Vgl. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage,* II, 42.

([56]) Vgl. Josephus, *Ant.* 18,28; Mk 8,27.

([57]) Josephus, *Ant.* 343-352; Apg 12,19-23; Vgl. SCHÜRER, *History,* I, 452-453.

der Rückseite sind drei Ähren zu sehen (58). Die übrigen, zunächst in Paneas, dann in Cäsarea maritima geschlagenen Münztypen zeigen Szenen bei einem Vertragsschluß auf dem Forum in Rom und im Tempel des Jupiter Capitolinus (59), Porträts des Kaisers, von Mitgliedern der kaiserlichen Familie, das Bildnis seines Sohnes, des künftigen Agrippa II., und sein eigenes (!). Dieses konnte er mit der Umschrift versehen: BACIΛEΥC MEΓAC AΓPIΠΠAC ΦIΛOKAICAP "Großkönig Agrippa, Freund des Kaisers". Den Ehrentitel "Großkönig" verlieh Rom ab und zu einem Klientelkönig. Die Rückseite der entsprechenden Münze zeigt die Stadtgöttin Tyche, in der einen Hand ein Steuerruder, in der anderen einen Palmzweig. Dazu die Legende: KAICAPIA H ΠPOC TΩ CEBACTΩ ΛIMH(NI) "Caesarea, das nahe beim Hafen Sebastos (liegende)" (60).

Ein Bruder Agrippas I., Herodes, wurde König von Chalkis, nördlich von Galiläa (41-48 n. Chr.), dessen Sohn Aristobulos König von Kleinarmenien (54-92 n. Chr.). Dieser Aristobulos ließ auch das Porträt seiner Frau auf Münzen prägen. So blieb uns ein Bildnis jener Salome erhalten, die nach Mk 6,17-29 den Täufer um seinen Kopf getanzt hat (61). Die Vorderseite der Münze zeigt die Büste des Aristobulos mit Diadem und die Inschrift: BACIΛEΩC APICTOBOΥΛOΥ ETH (Jahr 8 = 62 n. Chr.), die Rückseite mit der Büste Salomes trägt die Inschrift: BACIΛICCHC CAΛΩMHC (62).

(58) Vgl. allerdings K. Lönnqvist, "A Re-Attribution of the King Herod Agrippa I 'Year 6'-Issue", *SBFLA* 47 (1997) 429-440. Er möchte diese Münze mit guten Gründen Agrippa II. zuweisen; dann wäre sie 66/67 n. Chr. und nicht in Jerusalem geprägt.

(59) Vgl. A. Burnett, "The Coinage of King Agrippa I of Judaea and a New Coin of King Herod of Chalkis", *Mélanges de Numismatique offerts à / in honor of Pierre Bastien* (Hrsg. H. Huvelin) (Wetteren 1987) 25-38.

(60) Vgl. Schwank, "Das Neue Testament", 223-224.

(61) "Ihr erster Mann war Philippus gewesen, so daß sie Anfang der 40 gewesen sein muß, als das Porträt abgenommen wurde. Das Gesicht zeigt einfache, herbe Züge, die durchaus nicht an eine 'Tänzerin' erinnern" (A. Reifenberg, *Israel's History in Coins from the Maccabees to the Roman Conquest* [London 1953] 12). Rechnet man damit, dass sie im Todesjahr des Täufers um 28 n. Chr. 13 Jahre alt war, wäre sie im Jahr der Münzprägung 47 Jahre alt gewesen. Stauffer, "Mikroskopie", 200, spricht vom "Münzbildnis der verblühten Salome". Die Identifikation der Tänzerin ist aber offenbar ebenso schwierig wie die des vorigen Gatten der Herodias. Vgl. N. Kokkinos, "Which Salome Did Aristobulus Marry?", *PEQ* 118 (1986) 33-50 (mit Abb.). Abbildung auch bei Meshorer, *Ancient Jewish Coinage,* II, Plate 29 (Suppl. IV Nr. 5).

(62) Vgl. Meshorer, *Ancient Jewish Coins,* II, 280.

Agrippa II. herrschte von 53-100 n. Chr. über die ehemalige Tetrarchie des Philippus und Teile Galiläas. Nach Apg 25,13 kommt er zusammen mit seiner Schwester Berenike nach Caesarea, um dem neuernannten Prokurator Festus, dem Nachfolger des Felix, seine Aufwartung zu machen. Dieser Besuch läßt sich mit Hilfe der Münzprägung des Festus auf das Jahr 59 datieren. Denn mit diesem Jahr beginnt eine Serie von Prägungen mit neuen Motiven, die offensichtlich vom neuen Statthalter ausgehen ([63]). Dieses fixe Datum ist für die Paulus-Chronologie von großer Bedeutung.

Wie schon sein Vater setzt Agrippa II. auf die Vorderseite seiner Münzen das Kaiserbildnis oder sein eigenes. Überhaupt sind seine Prägungen völlig dem zeitgenössischen griechisch-römischen Geschmack angepaßt. Auffällig sind einige Münzen mit lateinischen Legenden. Ein bezeichnendes Licht auf die geschichtlichen Verhältnisse wirft eine Münze, die auf das "Jahr 15" datiert ist ([64]). Damit ist, wenn man vom Jahr 56 n. Chr. als Ärenbeginn ausgeht ([65]), das Jahr 70/71 n. Chr. gemeint ([66]). Als Prägungsort ist auf der Rückseite Tiberias angegeben. Die Vorderseite zeigt einen Palmzweig, der festliche Ereignisse, vor allem einen Sieg symbolisiert ([67]). Und um einen Sieg geht es. Die Aufschrift, die zunächst den Prägeherrn angibt: ΒΑ(ΣΙΛΕΩΣ) ΑΓ(ΡΙΠΠΑ), lautet: ΝΙΚ(Η) ΣΕΒ(ΑΣΤΟΥ). Diese Formel entspricht der lateinischen VICTORIA AVGVSTI "Sieg des Kaisers". Diese Münze eines jüdischen Herrschers feiert also den Sieg des römischen Kaisers über die Juden nach der Eroberung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr ([68]). Schon während der Belagerung hatte es in der Hauptstadt Agrippas, Paneas, das er 61 n. Chr. unter dem Namen "Neronias" neugegründet hatte, Spiele gegeben, bei denen jüdische

([63]) Vgl. ebd. 183. Damit ist die frühere Datierung des Wechsels auf das Jahr 60 obsolet. Vgl. SCHWANK, "Das Neue Testament", 224-226.

([64]) S. QEDAR, "A Coin of Agrippa II Commemorating the Roman Victory Over the Jews", *Schweizer Münzblätter* 39 (1989) 33-35.

([65]) Zum Problem der doppelten Zählung auf den Münzen Agrippas II. vgl. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage,* II, 65-73.

([66]) Y. MESHORER, "Ancient Jewish Coinage. Addendum I", *INJ* 11 [1990/1991] 110, geht vom Ärenbeginn 61 n. Chr. aus und kommt auf 75 n. Chr., aber auch er sieht als Thema den römischen Sieg des Jahres 70 n. Chr.

([67]) Vgl. Joh 12,13; Offb 7,9. E.W. KLIMOWSKY, "Symbols on Ancient Jewish Coins", *The Dating and Meaning of Ancient Jewish Coins and Symbols.* Six Essays in Jewish Numismatics (Numismatic studies and researches 2; Jerusalem 1958) 89-90.

([68]) An dieses Ereignis erinnert er 20 Jahre später mit einer Gedenkmünze: MESHORER, *Ancient Jewish Coinage,* II, 89.

Gefangene den Tod fanden, “indem man sie entweder wilden Tieren vorwarf oder zwang, in Gruppen gegeneinander zu kämpfen” (69). Die Münze erklärt vielleicht, warum Josephus in diesem Zusammenhang den Namen Agrippas nicht nennt: dessen allzu bereitwillige Kollaboration mit den Römern war wohl selbst ihm peinlich.

2. *Die tyrische Münzprägung und der Tempel in Jerusalem* (70)

“Der Schekel (ὁ σίκλος) ist eine Münze der Hebräer im Wert von vier attischen Drachmen”, erklärt Josephus im Zusammenhang mit der Tempelsteuer (71). Der Schekel, von dem er spricht, ist auf den ersten Blick aber alles andere als “eine Münze der Hebräer”. Denn es handelt sich um die tyrische Tetradrachme, auf deren Vorderseite der Stadtgott Melkart-Herakles und auf deren Rückseite der seleukidisch-ptolemäische Adler zu sehen ist, dazu die Umschrift: ΤΥΡΟΥ ΙΕΡΑΣ ΚΑΙ ΑΣΥΛΟΥ “(Münze) der heiligen und Asyl gewährenden Stadt Tyros”. Trotzdem war dies die einzige Währung, die der Tempel in Jerusalem als Zahlungsmittel akzeptierte. Der Grund dafür war die einzigartige Wertbeständigkeit dieser Münze. Die autonome Münzstätte in Tyros, aus der sie kam, bestand von 126/125 v. Chr. bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. Die Prägung von Silbermünzen hört allerdings schon 65/66 n. Chr. auf. Die Tetradrachme heißt im rabbinischen Schrifttum “Schekel” (gelegentlich “Schekel des Heiligtums”) oder “Sela”. Sie hatte ein Gewicht von gut 14 g und einen Feingehalt von etwa 95% Silber, die in allen Emissionen nur geringfügige Abweichungen und Schwankungen zeigen. So war die tyrische Tetradrachme über 180 Jahre hinweg die stabilste Währung des Mittelmeerraums. In Palästina blieb sie bis mindestens 170 n. Chr. das einzige rabbinisch autorisierte Zahlungsmittel.

Einen ungewöhnlichen Sachverhalt hat Y. Meshorer aus verschiedenen Indizien erschlossen. Im Jahr 19 v. Chr. beginnt eine Emissionsreihe der tyrischen Tetradrachme mit kleinerem Durchmesser und Münzbildern von geringerer Qualität als die vorigen, dazu die Chiffre KP. Sie endet im Jahr 65 n. Chr. Nach Meshorer wurde die tyrische Münzstätte 19 v. Chr. geschlossen, und Herodes sah sich

(69) Josephus, *Bell. iud.* 7,23-24.

(70) Grundlegend ist immer noch die Untersuchung von A. BEN-DAVID, *Jerusalem und Tyros*. Ein Beitrag zur palästinensischen Münz- und Wirtschaftsgeschichte (126 a.C. – 57 p.C.). Mit einem Nachwort: “Jesus und die Wechsler” von E. Salin (Basel – Tübingen 1969).

(71) Josephus, *Ant.* 3,194-195.

gezwungen die tyrischen Tetradrachmen in Jerusalem nachprägen zu lassen. Damit wäre diese Münze in der Tat zu einer “Münze der Hebräer” geworden. Mit dem Aufstand, der im Jahr 66 n. Chr. ausbrach, wäre sie durch die “Schekel Israels” der Aufständischen abgelöst worden (72). Die Nachprägung müßte selbstverständlich im Einvernehmen mit dem Hohenpriester erfolgt sein und hätte, da es nur um die Tempelsteuermünzen ging, aus römischer Sicht keine forma publica gehabt. Dann wären die Tempelkassen zur Zeit Jesu nicht nur voller Münzen mit heidnischen Bildern gewesen, diese wären auch noch von den jüdischen Autoritäten selbst geprägt worden. Aus numismatischer Sicht spricht viel für diese These, zumal das Verfahren, sich fremde Geldsorten durch Eigenproduktion zu verschaffen, in der Region eine lange Tradition hatte.

Die Tatsache, dass der Tempel ausschließlich tyrische Münzen annahm, macht die Anwesenheit der Geldwechsler im Tempelvorhof verständlich, deren Tische Jesus umstieß (Mk 11,15; Mt 21,12) und deren Münzen er ausschüttete (Joh 2,15). Sie wechseln Denare, Drachmen und Erzmünzen jeglicher Provenienz gegen ein entsprechendes Aufgeld in tyrische Tetradrachmen um. Dieses Aufgeld heißt קולבון. Von der entsprechenden semitischen Wurzel dürfte das Wort κολλυβιστής abgeleitet sein (73), das an den neutestamentlichen Stellen die Geldwechsler bezeichnet. Sie heißen sonst von den Tischen, an denen sie stehen, gewöhnlich τραπεζῖται, hebräisch שׁלחנים (74).

(72) Vgl. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage,* II, 7-9; ders., “One Hundred Ninety Years of Tyrian Shekels”, *Festschrift für Leo Mildenberg: Numismatik, Kunstgeschichte, Archäologie* (Hrsg. A. HOUGHTON u. a.) (Wetteren 1984) 171-179. Zustimmend: WEISER – COTTON, “Gebt dem Kaiser ...”, 257-258. Abgelehnt von A. BURNETT – M. AMANDRY – P. RIPOLLÈS, *Roman Provincial Coinage* (London – Paris 1992) I, 655-656: “The silver coinage of Tyre ended because of the Roman reorganisation of silver minting in Syria, rather than because of the Jewish revolt”. Die Qualitätsminderung in Münzbild und Herstellung sei über eine längere Periode erfolgt, ein scharfer Bruch nicht zu beobachten. Dagegen erklärt mir W. WEISER in seinem Brief vom 7.6.1999 u. a.: “Die ‘Jerusalem’-Tyreier sind vielmehr klar und eindeutig und auf den ersten Blick als Spezialserie tyrischen Schlages zu erkennen, an Stil, Format und den Initialen KP”. Womöglich liege der Schlüssel des Rätsels in diesen Initialen.

(73) H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch* [Heidelberg ²1973] I, 900 (s. v.), bezeichnet κόλλυβος als “semitisches Lehnwort”.

(74) Das Lateinische kennt neben der Bezeichnung *argentarius* und *nummularius* auch die Bezeichnung *mensarius* oder *mensularius*: J. ANDREAU, “La vie financière dans le monde romain” (Rom 1987) 445-456. Vgl. BEN-DAVID, *Jerusalem und Tyros,* 25-26. Er berechnet die Jahreseinnahmen des Tempels aus der Steuer auf etwa 450 000 Tetradrachmen (ebd. 28-29), also 300 Talente.

3. *Im Neuen Testament erwähnte Münzen* ([75])

Der Alltag wenigstens der kleinen Leute war mehr von Bronze- und Kupfermünzen bestimmt als von Silber. "Kupfer" (χαλκός) kann ebenso wie "Silber" (ἀργύριον) einfach "Geld" heißen ([76]), das eine ist das Geld der Reichen, das andere das Geld der Armen.

Die meisten Erwähnungen von Münzen im Neuen Testament finden sich in den Evangelien. Dabei ist die am häufigsten genannte Münze der Denar (τὸ δηνάριον) ([77]). Dieser war im römischen System seit seiner Einführung um 212/211 v. Chr. für etwa 400 Jahre die wichtigste Silbermünze. Aber seine so häufige Nennung im Neuen Testament ist doch merkwürdig ([78]). Denn Denare waren im Osten des römischen Reiches im 1. Jahrhundert noch selten; erst im 3. Jahrhundert setzten sie sich gegen die Drachmen durch. Die in Palästina gefundenen Münzhorte enthalten zwar viele tyrische Tetra- und Didrachmen, aber nur wenige Denare. Der Münzhort von Isfija enthielt 5 225 tyrische Münzen und 275 Denare ([79]). Ein südlich von Hebron gefundener Münzhort aus dem 1. Aufstand (66-70 n. Chr.) enthielt 27 Silbermünzen: 17 tyrische Tetradrachmen, 7 Schekel der Aufständischen und 2 Tetradrachmen aus Antiochia ([80]). In Jerusalem wurden bis 1982 vier Denare ausgegraben ([81]). Auf Masada kam nur ein einziger Denar zum Vorschein ([82]). Unter den über 6 200 Münzen, die in Gamala ausgegraben wurden, sind 36 tyrische Tetradrachmen und 7 Didrachmen, dazu 7 Tetradrachmen aus

([75]) Vgl. den ausgezeichneten Überblick von A. SPIJKERMAN, "Coins Mentioned in the New Testament", *SBFLA* 6 (1955/56) 285-298.

([76]) Mk 6,8; 12,41. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur* (Hrsg. K. ALAND – B. ALAND) (Berlin [6]1988) 210-211; 1746.

([77]) Mk 6,37 /Joh 6,7; Mk 12,15; 14,5 / Joh 12,5; Mt 18,28; 20,2.9-10.13; Lk 7,41; 10,35; Offb 6,6. Dasselbe gilt für die Mischna, die dafür das Lehnwort דינר (dinar) hat. Vgl. SCHÜRER, *History* II, 65.

([78]) Das ist auch bemerkt worden von K. BUTCHER, "Coinage and Currency in Syria and Palestine to the reign of Gallienus", *Coin Finds and Coin Use in the Roman World* (Hrsg. C.E. KING – D.G. WIGG) (SFMA 10; Berlin 1996) 101-102.

([79]) Vgl. BEN-DAVID, *Jerusalem und Tyros,* 33-36.

([80]) Angabe nach H. WARTENBERG u. a. (Hrsg.), *Coin Hoards* (London 1994) VIII, Nr. 553. Ebd. Nr. 551 ist ein um 40 n. Chr. vergrabener Münzhort aufgeführt, der in Haifa oder Galiläa (?) gefunden wurde; er enthielt nur tyrische Tetradrachmen, 100 Stück.

([81]) Jedenfalls nach D.T. ARIEL, "A Survey of Coin Finds in Jerusalem (Until the End of Byzantine Period)", *SBFLA* 32 (1982) 284.

([82]) Vgl. MESHORER, "The Coins of Masada", 127.

Antiochia, eine Tetradrachme aus Caesarea in Kappadozien und zwei aus Kommagene — kein einziger Denar (83). Offensichtlich reden die Evangelisten auch dann von "Denaren", wenn es sich möglicherweise um Drachmen handelt, wie Plutarch und andere griechische Autoren umgekehrt, wenn es um Denare geht, fast immer von "Drachmen" reden. Ein entsprechender Fall liegt offensichtlich in Lk 15,8-9 vor: Hier ist die Rede von einer Frau, die 10 "Drachmen" besitzt und eine davon verliert. Ein-Drachmen-Stücke könnten allenfalls aus Kappadokien stammen. Lukas folgt hier wahrscheinlich griechischem Schriftstellerbrauch und bezeichnet Denare als Drachmen.

Münzbild und Aufschrift des Denars spielen eine wichtige Rolle in der Anekdote von der Steuerfrage (Mk 12,13-17). Auf die Frage, ob man dem Kaiser Steuern zahlen solle, läßt Jesus einen Denar bringen und fragt ganz sachlich: "Von wem ist dieses Bildnis und die Aufschrift?" Er fragt also nach dem Prägeherrn. Die Antwort lautet: Καίσαρος. Der Genitiv ΚΑΙΣΑΡΟΣ "(Münze) des Kaisers" ist im Osten des Reiches das wichtigste Element der gewöhnlichen Aufschrift der Vorderseite einer Münze. Wäre eine griechische Aufschrift vorausgesetzt, könnte man konkret an eine Tetradrachme aus der Provinzialmünzstätte in Antiochia denken (84). Der Text redet jedoch ausdrücklich von einem Denar. Es ist also wohl an einen Reichs-Denar des Augustus oder Tiberius zu denken, der natürlich mit einer lateinischen Aufschrift versehen ist (85). Das Stichwort CAESAR erscheint auf diesen Denaren zumeist im Nominativ. Jesus könnte seine Antwort: "Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ..." durchaus griechisch gegeben haben (86). Falls er aramäisch antwortete,

(83) Vgl. D. Syon, "The Coins from Gamala. Interim Report", *INJ* 12 (1992-1993) 44-45.

(84) Vgl. Wruck, *Syrische Provinzialprägung,* 178 (Katalog).

(85) Für einen Tiberius-Denar plädieren z. B. O. Roller, *Münzen, Geld und Vermögensverhältnisse in den Evangelien* (Karlsruhe 1929) 8-9; Stauffer, "Die Geschichte", 131-137; H.St.J. Hart, "The coin of 'Render unto Caesar ...' (A note on some aspects of Mark 12:13-17; Matt 22:15-22; Luke 20:20-26)", *Jesus and the Politics of His Day* (Hrsg. E. Bammel – C.F.D. Moule) (Cambridge 1984) 241-248.

(86) Vgl. B. Schwank, "Ein griechisches Jesuslogion? Überlegungen zur Antwort Jesu auf die Steuerfrage (Mk 12,16-17parr)", *Anfänge der Theologie.* (FS. J.B. Bauer; [ed. N. Brox] Graz 1987) 61-64; S.E. Porter, "Jesus and the Use of Greek in Galilee", *Studying the Historical Jesus* (Hrsg. B. Chilton – C.A. Evans) (NTTS 19; Leiden 1994) 152-153.

verwendete er zweifellos das Lehnwort *kesar* (קיסר) ([87]). Übrigens zeigt die Anekdote, dass Jesus und seine Gesprächspartner weit entfernt waren vom Rigorismus eines Nachum bar Simai, der "allerheiligster Mann" genannt wurde, "weil er sein Lebtag nicht das Bild einer Münze erblickte" ([88]).

Bei der Didrachme für die Tempelsteuer in Mt 17,24 ist wohl an eine tyrische Didrachme gedacht, ebenso wie bei dem Stater drei Verse weiter an eine tyrische Tetradrachme zu denken ist. Diese Münze ist höchstwahrscheinlich auch gemeint mit den "dreißig Silberlingen (ἀργύρια)", die Judas für seine Kollaborateursdienste erhält ([89]); denn sie kommen aus der Tempelkasse. Dasselbe gilt wohl für die Silberlinge in Mt 28,12. Anders die 50 000 "an Silber" von Apg 19,19; bei ihnen ist entweder mit der Vulgata an Denare zu denken oder an Drachmen aus Caesarea in Kappadokien.

Der As (τὸ ἀσσάριον) begegnet in Mt 10,29/Lk 12,6. Nach diesen Stellen werden 2 Spatzen für 1 As (Mt) bzw. 5 Spatzen für 2 As (Vulg.: *dipundio*) verkauft. Römische Asse kamen in Palästina zur Zeit Jesu wohl kaum vor. Römisch-griechische Assaria wurden jedoch in großen Mengen in der Provinzialmünzstätte des syrischen Antiochia geprägt und liefen auch in Palästina um ([90]).

Der Quadrans, das kleinste Nominal des römischen Systems, begegnet in Mt 5,26: "... bis du den letzten Quadrans zurückgezahlt hast". Markus erklärt mit seiner Hilfe den Wert des Lepton (Mk 12,42).

Als kleinste Münze nennen Markus und Lukas das Lepton (τὸ λεπτόν) (Mk 12,42 / Lk 21,2; Lk 12,59). Als λεπτόν wird griechisch jeweils das kleinste Nominal eines Währungssystems bezeichnet ([91]). Dies war in hasmonäischer und herodianischer Zeit der Chalkus ("Füll-

([87]) Die offizielle griechische Amtsbezeichnung wäre αὐτοκράτωρ (= imperator) gewesen. In der Alltagssprache gebrauchte man im 1. Jahrhundert aber lieber den "persönlicheren" Titel Καῖσαρ, wie auch Epiktet beweist. Vgl. A. WIFSTRAND, "Autokrator, Kaisar, Basileus. Bemerkungen zu den griechischen Benennungen der römischen Kaiser", ΔΡΑΓΜΑ (FS. M.P. Nilsson; [ed. K. HANELL] Lund 1939) 530-531. An unserer Stelle legt sich das Καῖσαρ aber auch durch die Münzlegende nahe.

([88]) y.AZ 3,1 (42 c,5). Übersetzung: G.A. WEWERS, *Übersetzung des Talmud Yerushalmi* (Tübingen 1981) VI/7, 90. Nachum bar Simai zählt zur ersten Generation der Tannaiten.

([89]) Mt 26,15; 27,3.5.6.9.

([90]) Vgl. WEISER – COTTON, "Gebt dem Kaiser ...", 253-257; 267.

([91]) Vgl. D. SPERBER, "Mark xii 42 and its metrological background. A study in ancient Syriac versions", *NT* 9 (1967) 185.

hornkreuzler"). Die römischen Statthalter führten 6 n. Chr. ein noch kleineres Nominal mit dem halben Wert ein, so dass jetzt diese Münze das Lepton war (92). Sie ist dem römischen Nominalsystem, dessen kleinstes Nominal der Quadrans ist, unbekannt (93) und identisch mit der mischnischen Peruta (פרוטה). Das beweist die Umrechnung, die Mk 12,42 — offenbar für Leser außerhalb Palästinas — gibt: Die zwei Lepta der Witwe entsprechen einem Quadrans (κοδράντης) des römischen Systems (94). Mit dieser Angabe stimmt die mischnische überein, die eine Peruta zu 1/8 As rechnet (also 1 As = 4 Quadranten = 8 Lepta/Perutot) (95). Ein Denar entspricht zur Zeit des Evangelisten somit 128 Lepta/Perutot. Das Lepton hatte einen Durchmesser von ca. 16 mm und ein Gewicht von ca. 2 g. Für ein Lepton bekam man bereits eine Zitrone (96). Diese Münze wurde als einziges Erznominal von den römischen Statthaltern in großen Mengen ausgeprägt. Dass sie in einem literarischen Text wie dem Neuen Testament überhaupt erwähnt wird, ist bemerkenswert. Es ist ein weiterer Beweis dafür, dass die Evangelien im Unterschied zur paganen Hochliteratur weniger die Welt der Oberschicht als die Welt der kleinen Leute schildern.

Betrachtet man den Befund hinsichtlich der erwähnten Nominale und Nominalsysteme in den einzelnen Evangelien, so ergibt sich jeweils ein charakteristisches Bild.

Markus erwähnt den Denar (6,37; 12,15; 14,5) und erläutert das Lepton als halben Quadrans (12,42). Andere Nominale kommen bei ihm nicht vor. Er bezieht sich also ganz auf das römische Nominalsystem und scheint mit Lesern zu rechnen, die mit den Verhältnissen im Osten des Reichs nicht vertraut sind (97).

(92) Vgl. WEISER – COTTON, "Gebt dem Kaiser ...", 257-258. MESHORER *Ancient Jewish Coinage,* I, 59; II, 13-16, dagegen setzt die Peruta auch im 1. Jh. n. Chr. dem Quadrans gleich.

(93) Gelegentlich begegnet dafür der Name sescuncia (WEISER – COTTON, "Gebt dem Kaiser ...", 258, 262-263).

(94) ROLLER, *Münzen,* 9-10, 33-35, versteht den Text allerdings so, dass Markus das Lepton dem Quadrans gleichsetzen möchte. Diese Deutung erscheint gezwungen. Im übrigen argumentiert Roller mit einem wenig überzeugenden Preisvergleich.

(95) m.Qid 1,1; m.Ed 4,7; t.BB 5,11. Das vollständige System bei WEISER – COTTON, "Gebt dem Kaiser ...", 267.

(96) m.Meil 6,4. Vgl. A. BEN DAVID, "Jewish and Roman Bronze and Copper Coins: Their Reciprocal Relations in Mishnah and Talmud from Herod the Great to Trajan and Hadrian", *PEQ* 103 (1971) 122. Dort weitere Beispiele für die Kaufkraft dieser kleinen Münze.

(97) Dieser Befund paßt zur römischen Zählung der Nachtwachen in Mk 6,48.

Matthäus erwähnt aus dem römischen Nominalsystem den Denar in zwei Gleichnissen aus dem Sondergut (18,28; 20,2.9.10.14) und in der Perikope von der Steuerfrage (22,19); in zwei weiteren Gleichnissen aus der Q-Überlieferung begegnen As (10,29) und Quadrans (5,26). Das griechische Nominalsystem ist vertreten durch Didrachme und Stater in der Perikope von der Tempelsteuer (17,24.27) (Sondergut!), außerdem durch die Talentangaben in zwei Gleichnissen (18,24; 25,15-28). Matthäus bezieht sich also hinsichtlich des Silbers auf beide Nominalsysteme; Erzmünzen gibt er dagegen nur nach dem römischen System an. Im Palästina der Zeit Jesu galt jedoch für die Erzmünzen das griechische System mit Obolen und Chalkoi. Auch Matthäus orientiert sich also überwiegend am römischen Nominalsystem und nimmt auf die tatsächlichen Verhältnisse in Palästina wenig Rücksicht.

Lukas erwähnt aus dem römischen Nominalsystem Denar (7,41; 10,35; 20,24) und As (12,6 / Mt 10,29), aus dem griechischen Mine (19,13-25), Drachme (15,8-9) und Lepton (12,59; 21,2). In der Perikope vom Opfer der Witwe (21,2) verzichtet Lukas auf die Erläuterung des Lepton durch den Quadrans bei Markus (12,42), setzt also voraus, dass sie für seine Leser unnötig ist. In der Q-Überlieferung des Gleichnisses vom Prozeß spricht Lukas vom "letzten Lepton" (Lk 12,59), Matthäus dagegen vom "letzten Quadrans" (Mt 5,26) ([98]). Das Lepton des Lukas dürfte ursprünglicher sein, da es besser den palästinischen Gegebenheiten des 1. Jahrhunderts entspricht. Der lukanische Befund kommt damit aufs Ganze gesehen der palästinischen Realität am nächsten. Johannes erwähnt nur den Denar (6,7; 12,5).

O. Roller hat aus den erwähnten und nicht erwähnten Nominalen auf die Entstehungszeit der Evangelien geschlossen und kam zu dem Ergebnis: "Matthäus um oder noch vor 40, Markus um 50, Lukas um oder bald nach 60" ([99]). Aber die Probleme der Quellen der Evangelien und die Unsicherheitsfaktoren hinsichtlich der Emissionen und des Umlaufs der einzelnen Nominale erlauben keine derart präzisen Schlußfolgerungen. Schlüsse aus der Nichterwähnung bestimmter Nominale sind vollends prekär.

([98]) WEISER – COTTON, "Gebt dem Kaiser ...", 260, schließen daraus auf die Identität beider. Aber dieser Schluß ist nicht zwingend. Matthäus und Lukas mögen zwei verschiedene Nominalsysteme (der eine das römische, der andere das griechische) im Sinn haben.

([99]) ROLLER, *Münzen*, 29. Ganz ähnlich argumentiert J.N. PEMSEL, *Antike Münzen zur Heilsgeschichte* (München – Zürich 1989) 59. Das Werk dieses Liebhabers hat eine gute Grundidee und verdient Beachtung.

IV. Geldsummen, Löhne und Preise

Die Arbeiter im Weinberg in Jesu Gleichnis erhalten als Tageslohn einen Denar (Mt 20,2). Die Jünger rechnen Jesus vor, dass zur Verköstigung der gut 5 000 versammelten Menschen Brot für 200 Denare nötig wäre (Mk 6,37). Das Parfüm, das die Frau in Betanien Jesus ins Haar gießt, soll 300 Denare wert gewesen sein (Mk 14,5; Joh 12,5). Sind diese Angaben realistisch oder sind sie eher Phantasieangaben? Können wir uns ein Bild von der Kaufkraft des Denars im 1. Jahrhundert machen? Was für Summen müßte man dafür in heutigem Geld ansetzen? Was hat man sich unter 10 000 Talenten vorzustellen (Mt 18,24)?

Über Löhne und Preise im Palästina des 1./2. Jahrhunderts finden sich Angaben in der Mischna und Tosephta ([100]). Wir können davon ausgehen, dass sie, soweit sie als realistisch gelten können, auch für die Verhältnisse im 1. Jahrhundert einigermaßen repräsentativ sind. Über Ägypten sind wir durch die Papyri gut unterrichtet ([101]). Über Pompeji wissen wir durch Inschriften von den zur Zeit des Untergangs (79 n. Chr.) gültigen Preisen ([102]). Vergleichen wir einige Angaben aus Palästina und Italien aus dem 1. Jh. v. bzw. 1. Jh. n. Chr. Aufgrund der wirtschaftlichen Stabilität des Reiches in diesem Zeitraum ist mit großen Preisschwankungen nicht zu rechnen.

([100]) Eine übersichtliche Zusammenstellung der Belege gibt D. SPERBER, *Roman Palestine 200-400*. Money and Prices (Bar-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Culture; Ramat-Gan [2]1991 [with suppl.]) 101-107. Vgl. auch BEN-DAVID, *Talmudische Ökonomie,* 294-312 u. *passim*. Wie vorsichtig man die rabbinischen Angaben benützen muß, hat S. SAFRAI, *The Economy of Roman Palestine* (London – New York 1994) 431-435, dargelegt.

([101]) Listen mit in Denare umgerechneten Preisen bei SPERBER, *Roman Palestine,* 118-125. Vgl. L.C. WEST, "The Cost of Living in Roman Egypt", *CP* 11 (1916) 293-314.

([102]) Listen bei R. ETIENNE, *Pompeji*. Das Leben in einer antiken Stadt (Stuttgart [4]1991; frz.: Paris 1966) 215-218; K.W. WEEBER, *Alltag im Alten Rom* (Zürich 1995) 281-287 (s. v. Preise und Löhne); H. KLOFT, "Freigebigkeit und Finanzen, der soziale und finanzielle Aspekt der augusteischen liberalitas", *Saeculum Augustum* (Hrsg. G. BINDER) (Darmstadt 1987) I, 387-388. Vgl. auch das entsprechende Kapitel bei K.W. HARL, *Roman Economy 300 B.C. to A.D. 700* (Baltimore – London 1996) 270-289. Die Angaben in den lateinischen Romanen behandelt R. DUNCAN-JONES, *The Economy of the Roman Empire*. Quantitative Studies (Cambridge [2]1982) 238-256. Hinsichtlich ihrer Realistik ist er wohl etwas zu skeptisch.

Palästina
(1./2. Jh. n. Chr.)

	Denar	As
Tageslohn des ungelernten Arbeiters ([103])	1	16
Tageslohn des Schreibers (QohR 2,18)	2	32
1 Pfundlaib Brot		1
1 Sea (= 13,1 l) Weizen (m.Pea 8,7 u.ö.)	1	16
1 Tunika (m.Meil 6,4; b.BM 86b)	4-12	64-192
Einkleidung eines Sklaven (m.Ar 6,5)	30	
1 Schaf (m.Ker 5,2; m.Men 13,8)	8	
1 Lamm (m.Men 13,8)	4	
1 Rind (m.Men 13,8; m.BQ 3,9)	100-200	
1 Esel (m.BQ 10,4)	100-200	

Italien
(1. Jh. v. – 1. Jh. n. Chr.)

	Denar	As
Tageslohn des ungelernten Arbeiters (Cicero, *Q.Rosc.* 28)		12
Tagessold des Legionärs (Tacitus, *Ann.* 1,17) ([104])		10
1 Pfundlaib Brot		1
½ l Wein (je nach Qualität)		1-4
13,1 l Weizen ([105])		15
1 Tunika		60
1 Maultier	130	2 080

Ein Denar pro Tag für den ungelernten Arbeiter ist, wie der Vergleich zeigt, ein ausgesprochen guter Lohn ([106]). Nach dem Tod des

([103]) j.Shevi 38a,68; b.BB 86b/87a; b.AZ 62a; BerR 61,7.

([104]) Das sind jährlich 225 Denare bei freier Verpflegung. Domitian erhöhte den Sold auf 300 Denare: Sueton, *Dom.* 7,3.

([105]) Nach Cicero, *Verr.* 3,81 kostet in Sizilien der Modius (= 8,7 l) Weizen 2, höchstens 3 Sesterze. In Rom wurde der Preis für den Modius nach der Brandkatastrophe 64 n. Chr. auf 3 Sesterze festgesetzt (Tacitus, *Ann.* 15,39). Weitere Angaben bei DUNCAN-JONES, *Economy*, 145-146. Ich bin von einem Durchschnittspreis von 10 Assen ausgegangen und habe die Menge auf 1 Sea (= 13,1 l) umgerechnet, um den Vergleich zu erleichtern.

([106]) Nach m.Shevi 8,4 bekommt ein Taglöhner nur ein Issar (= 1 As) angeboten. Hillel erhielt nach b.Yom 35b nur ein *Tropa'ik* (= ½ Denar) als Tageslohn. Ein Denar ist aber auch als Tagesmiete für einen Lastesel bezeugt:

Augustus forderten aufgebrachte Legionäre in Pannonien eine Solderhöhung: statt täglich 10 Asse einen Denar — vergeblich ([107]). Im übrigen sind die Preise in Italien und Palästina sehr ähnlich. Das gilt auch vom Brotpreis; ein Brot, an dem sich zwei Menschen satt essen konnten, kostete in Palästina wie in Italien etwa 1 As ([108]). Billiger war das Leben allerdings in Ägypten ([109]). Nach der Mischna stellt ein Jahreseinkommen von 200 Denaren das Existenzminimum für eine Familie dar ([110]). Der Großteil der Bevölkerung Palästinas dürfte wenig mehr verdient haben. Eine Einzelperson benötigte rund 31 Denare im Jahr, um sich am Leben zu erhalten ([111]). Daran mag man ermessen, welchen Wert eine schlichte Tunika darstellt, die im billigsten Fall 4 Denare kostet, und welchen Wert ein Rind oder ein Esel, für die man wenigstens 100 Denare bezahlen mußte. Selbst in Ägypten verschlingt der Kauf eines Esels ungefähr den Jahresverdienst eines ungelernten Arbeiters ([112]). Auch der "Judaslohn" von 30 Silberlingen (= Tetradrachmen) (Mt 26,15) entspricht etwa dem Preis eines Esels. Man versteht

---

b.Hag 9b; ARN B 27 (Transl.: J. SALDARINI, *The Fathers according to Rabbi Nathan.* (Abot de Rabbi Nathan) Version B. A translation and commentary [SJLA 11; Leiden 1975] 162).

([107]) Tacitus, *Ann.* 1,17.26. Eine Drachme pro Tag ist der tägliche Söldnerlohn im Peloponnesischen Krieg (Thukydides VII 27,2). Alkibiades setzte die Soldzahlung auf ein Triobolon, also die Hälfte, herab (Thukydides VIII 45,2); Lysander konnte mit Hilfe der Perser vier Obolen zahlen (Xenophon, *Hell.* I 5,6-7).

([108]) Nach der Regula Benedicti 39,4 genügt dem Mönch ein gut gewogenes Pfund Brot für einen Tag. Zum Preis vgl. DUNCAN-JONES, *Economy,* 244, 380-381. Von 1 As für ein Brot spricht Petronius 44,11. Mehrere Mischnastellen (z. B. m.Pea 8,7; Er 8,2) geben 1 Pondion = 1/12 Denar als Preis für ein Pfundbrot an, t.Dem 5,11 dagegen 1 Issar = 1/24 Denar. Beide Angaben setzen ein Währungssystem voraus, das ein "unhistorisches Konstrukt" darstellt (WEISER – COTTON, "Gebt dem Kaiser ...", 266). WaR 24,2 spricht von 10 Perutot. Dieser Preis scheint realistisch. Das beweist auch die Angabe, dass für 1 Sea Mehl 1 Denar bezahlt wurde: Aus 1 Sea Mehl buk man 18 Laib Brot (vgl. BEN-DAVID, *Talmudische Ökonomie,* 300). Beim Kauf kommen die Kosten für das Mahlen und Backen hinzu.

([109]) Vgl. SPERBER, *Roman Palestine,* 126.

([110]) m.Pea 8,8. Vgl. BEN-DAVID, *Talmudische Ökonomie,* 292-293. Dagegen benötigt ein römischer Kleinbürger (nach Juvenal 9,140 und Martial 3,10) 4-5 000 Denare pro Jahr!

([111]) Vgl. BEN-DAVID, *Talmudische Ökonomie,* 298-299.

([112]) Vgl. H.-J. DREXHAGE, "Eselpreise im römischen Ägypten. Ein Beitrag zum Binnenhandel", *Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte* 5 (1986) 34-48. Zum Vergleich: Ein Arbeiter-Sklave kostete ungefähr 250 Denare (DUNCAN-JONES, *Economy,* 12), also etwa das Doppelte eines Esels.

dann auch, warum die Frau, die ihre verlorene "Drachme" wiederfindet, in Jubel ausbricht (Lk 15,8-9), und lernt die Großzügigkeit des barmherzigen Samaritaners schätzen, der dem Herbergswirt für die Verpflegung des Überfallenen zwei Denare aushändigt (Lk 10,35).

Die Angabe des Weizenpreises von 1 Denar für 1 Sea (= 13,1 Liter)([113]) erläutert auch, was die Unheilsstimme in Offb 6,6 verkündet: "Die χοῖνιξ Weizen ein Denar, drei χοίνικες Gerste ein Denar". Eine χοῖνιξ war die Tagesration für einen Mann und entspricht etwa einem Liter. Die Stimme verkündet also eine Verteuerung um das dreizehnfache.

Der Brotpreis von 1 As erweist den Überschlag von 200 Denaren, um über 5 000 Menschen mit Brot zu sättigen, als durchaus realistisch. Man kann dafür 3 200 Laib Brot kaufen.

Nicht weniger realistisch erscheint der Preis für Spatzen, den Matthäus mit zwei für 1 As angibt, während Lukas von fünf Vögeln für 2 As ausgeht([114]). Noch heute werden in den Mittelmeerländern Kleinvögel gefangen und zum Verkauf angeboten.

Kann man den Wert eines Denars in heutiges Geld umrechnen? Dies hat man früher getan, indem man den Silber- oder Goldgehalt von Gulden und Talern mit dem antiker Münzen verrechnete. Aber jede Umrechnung ist prekär. Die Kaufkraft der Edelmetalle ist keine Konstante und die heutigen Lebensumstände in Industriestaaten sind den damaligen schwer vergleichbar. Der Inhalt des Warenkorbs und die Preise der Waren damals und heute sind sehr verschieden([115]). Wie soll man also vergleichen? Man könnte z. B. den Brotpreis zugrundelegen. Wenn ein Brot, das damals 1 As kostete, heute € 2 kostet, müßte man den Denar (= 16 As) zu 16 × 2 = € 32 ansetzen. Wollte man dagegen vom Existenzminimum für ein Jahr ausgehen und

([113]) m.Pea 8,7; m.Er 8,2.

([114]) Mt 10,29; Lk 12,6. Spatzen begegnen auch in Diokletians Preisedikt. Vgl. A. DEISSMANN, *Licht vom Osten* (Tübingen [4]1923) 234-235; S. LAUFFER, *Diokletians Preisedikt* (Berlin 1971) 107. Die Umrechnung der Angaben in "Denaren" = Rechnungseinheiten (in unserem Fall: 16 für 10 Spatzen) ist umstritten.

([115]) Vgl. DUNCAN-JONES, *Economy*, 11. A. BEN-DAVID sieht (im Jahr 1961) allenfalls in Syrien und Jordanien vergleichbare Lebensumstände in Antike und Gegenwart und kommt mit Hilfe des Brotpreises auf eine ähnliche Kaufkraft des Tagelohns eines dortigen Landarbeiters (*Talmudische Ökonomie*, 300-305). Leider beruht seine Rechnung auf dem unrealistischen Brotpreis von $^1/_{12}$ Denar (s. o. Anm. 108). Ginge man von $^1/_{16}$ Denar (= 1 As) aus, wäre die Übereinstimmung wahrscheinlich noch größer.

beispielsweise € 6 000 für eine Einzelperson heute zugrundelegen, müßte man diesen Betrag durch den Betrag von 31 Denaren teilen und käme dann auf 1 Denar = € 193. Der Unterschied ist zu eklatant, eine allgemeingültige Umrechnung also kaum möglich ([116]). Man kann nur versuchen, sich durch Preisvergleiche innerhalb der antiken Welt eine Vorstellung von der Größe einer angegebenen Summe zu machen.

Das gilt auch von der gewaltigen Summe von 10 000 Talenten, die nach Mt 18,24 ein "Knecht" seinem König schuldet. Diese Summe entspricht 60 Millionen Denaren oder Drachmen. Eine solche Schuld kann nach menschlichem Ermessen nie beglichen werden. Nicht einmal ein Crassus mit seinem legendären Privatvermögen von 7 100 Talenten wäre dazu in der Lage gewesen ([117]). Andererseits: Was muß das für ein König sein, der eine solche Schuld nachlassen kann? Die Tetrarchie des Philippus hatte ein Steueraufkommen von 100, die des Antipas von 200, die des Archelaos von 600 (400) Talenten ([118]). 10 000 Talente — 2 000 in Silber und 8 000 in Gold — erbeutete Crassus im Jahr 54 v. Chr. im Tempel von Jerusalem ([119]). 10 000 Talente verspricht Haman nach Est 3,9 dem König, wenn er sämtliche Juden vernichtet und ihr Vermögen einzieht. Mit 10 000 Talenten will sich Darius von Alexander den Frieden erkaufen ([120]) und 10 000 Talente bestimmt Alexander für das Mausoleum seines geliebten Hephaistion ([121]). Jeder der 10 000 in Opis entlassenen Veteranen erhielt zusätzlich zum Sold ein Talent in Silber ([122]). Alexanders Schatzmeister Harpalos veruntreute gewaltige Summen und floh zuletzt vor der Rechenschaftsablegung mit 5 000 Talenten aus

([116]) Zu diesem Schluß kommt auch A. BEN-DAVID, *Talmudische Ökonomie*, 350: "Nach all dem hier Gesagten bleibt einzig und allein der 'Laib Brot' als mengenmäßiger — keinesfalls geldlich faßbarer — Vergleichsmaßstab antiker Preise und Werte mit solchen unserer Zeit brauchbar". Einen vorsichtigen Umrechnungsversuch, ausgehend vom Lohn des Taglöhners, macht SCHWANK, "Das Neue Testament", 226-232.

([117]) Die Angabe bei Plutarch, *Crass.* 2,2. Nach Plinius, *Nat.* 33,134 hatte Crassus allein Grundbesitz im Wert von 200 Millionen Sesterzen. In Petrons Roman gelten 30 Millionen Sesterze, also 1 250 Talente als riesiger Besitz (z. B. 45,6). Vgl. DUNCAN-JONES, *Economy*, 241-242. Immerhin soll Peregrinos Proteus seiner Vaterstadt 5 000 Talente geschenkt haben (Lukian, *Peregr.* 4).

([118]) Josephus, *Ant.* 17,318-320; *Bell. iud.* 2,95-97.

([119]) Josephus, *Ant.* 14,105.

([120]) Plutarch, *Alex.* 29; *Mor.* 180 B.

([121]) Plutarch, *Alex.* 72,5; Arrian, *Anab.* VII 14,8. Mit welchen Summen Alexander und die Diadochen umgingen, zeigt DROYSEN, "Zum Finanzwesen", 276-281.

([122]) Arrian, *Anab.* VII 12,1.

der Kasse ([123]). Dennoch kann Alexander anschließend noch die Schulden seiner Soldaten begleichen, die sich auf etwa 20 000 Talente beliefen ([124]). Pompeius erklärte bei seinem dritten Triumphzug, er habe den Staatsschatz um 20 000 Talente bereichert ([125]). Ähnliche Summen wie Alexander gab Augustus laut seinem Tatenbericht aus. Danach verschenkte er u. a. bei vier Gelegenheiten zusammen mehr als 14 200 Talente ([126]). Das Ackerland für die Veteranen in Italien kostete ihn 25 000 Talente, das in den Provinzen noch einmal über 10 800 Talente ([127]). Die Staatskasse unterstützte er aus seinem Privatvermögen mit 6 250 Talenten ([128]). Insgesamt gab Augustus für die Staatskasse, die Veteranen und das römische Volk 600 000 Talente aus ([129]). Nur "Könige" wie Alexander und Augustus wären demnach in der Lage gewesen, auf 10 000 Talente großzügig zu verzichten. Die Bildwelt des Gleichnisses in Mt 18,23-35 ist also auch in monetärer Hinsicht überlegt und durchaus realistisch gestaltet ([130]).

Die Summe von 300 Denaren für das Parfüm aus echter Narde (Mk 14,3; Joh 12,5) mag zunächst übertrieben erscheinen. Aber die Herstellung echten Parfüms aus Drogen, die nur an bestimmten Orten wuchsen und viel Pflege brauchten, war sehr aufwendig. Die echte Narde war im zentralen Himalaya heimisch. Das Nardenöl "galt bei Griechen und Römern als feinstes Duftöl"; besonders beliebt war es bei Trinkgelagen ([131]). Ein Pfund (327 g) der Ähren (*spica*) kostete 100 Denare ([132]). Ein Pfund Malabathron, mit dem diese Narde oft

([123]) Diodor XVII 108,6. Vgl. W. HECKEL, *The Marshals of Alexander's Empire* (London 1992) 213-221.

([124]) Arrian, *Anab.* VII 5,3; Justin (Pompeius Trogus) 12,11.

([125]) Plutarch, *Pomp.* 45,3.

([126]) Augustus, *Res gestae* 15. Ich habe die Summen mit Personenangaben zusammengezählt und umgerechnet, das Talent zu 6 000 Denaren.

([127]) Ebd. 16.

([128]) Ebd. 17.

([129]) Ebd. App. 1. Vgl. KLOFT, "Freigebigkeit". Danach haben moderne Nachberechnungen die Summe "im großen und ganzen bestätigt" (ebd. 377).

([130]) Vgl. M. REISER, *Die Gerichtspredigt Jesu.* Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA 23; Münster 1990) 262-265 (überarbeitete englische Ausgabe: M. REISER, *Jesus and Judgment.* The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context [Minneapolis 1997] 273-276).

([131]) A. STEIER, "Nardus", [3]*RE* 16/2, 1713. Vgl. Hld 1,12; 4,13-14; Horaz,. *Carm.* II 11,16-17; epod. 5,59; 13,9; Tibull. III 6,63.

([132])Plinius, *Nat.* 12,43. In 12,44-45 verwechselt Plinius die Narde offensichtlich mit Malabathron: Von der Narde wurde die Wurzel verwendet, nicht die Blätter. Vgl. STEIER, "Nardus", 1709.

verwechselt und vermischt wurde, kostete zwischen 100 und 300 Denare, ein Pfund der unverarbeiteten Blätter 60 Denare ([133]). Für ein sextarius (0,546 l) Balsamöl des in Judäa wachsenden Balsamstrauchs bezahlte man an Ort und Stelle 300, in Rom dagegen 1 000 Denare ([134]). Es wurde tropfenweise verkauft. Wahrscheinlich handelt es sich bei dem Pflanzenöl, das ein bei Qumran gefundenes Krüglein enthielt, um diese kostbare Flüssigkeit ([135]). Es ist ein merkwürdiger Kontrast zwischen der armen Witwe, die dem Tempel ihre zwei Lepta opfert (Mk 12,42), und der reichen Dame, die an Jesus Duftöl für 300 Denare verschwendet. Und doch handeln beide aus demselben Antrieb.

Der erfahrene Traumdeuter Artemidor erklärt, was in Träumen geschaute Münzen zu bedeuten haben, wobei er die drei Nominalgruppen sorgfältig unterscheidet: "Es behaupten einige, dass Geld und Münzen insgesamt Unglück bedeuten; nach meiner Beobachtung verursachen kleine, kupferne Münzen (λεπτὰ καὶ χάλκεα νομίσματα) Mißstimmungen und kränkende Worte, Silbermünzen dagegen bezeichnen Absprachen bei Verträgen über wichtige Angelegenheiten, Goldmünzen über noch wichtigere. Immer ist es besser, wenig Gut und Geld als viel zu besitzen, denn großer Reichtum bedeutet Sorgen und Kummer, weil er ebenso wie ein Schatz schwer zu verwalten ist" ([136]). Mit diesem Urteil Artemidors ist eine umstrittene Frage der Güterlehre angesprochen, die hier nicht weiter verfolgt werden soll ([137]).

*
* *

Die in großen Mengen gefundenen Münzen illustrieren wie kein zweites archäologisches Relikt nicht nur die Geschichte und die wirtschaftlichen Verflechtungen Palästinas mit seiner Umwelt, sondern auch die kulturelle und politische Vielfalt, ja Zerrissenheit dieses Landes im 1. Jahrhundert. Römische Statthalter und herodianische Klientelfürsten prägen nebeneinander genau datierbare Münzen, die

([133]) Plinius, *Nat.* 12,129. Vgl. A. STEIER, "Malabathron", [3]*RE* 14/1, 818-823.

([134])Plinius, *Nat.* 12,111-123. Weitere Angaben bei J. MARQUARDT, *Das Privatleben der Römer* (Leipzig 1886; Repr. Darmstadt 1980) II, 783-784.

([135]) Vgl. J. PATRICH – B. ARUBAS, "A Juglet Containing Balsam Oil (?) From a Cave Near Qumran", *IEJ* 39 (1989) 43-59. Der Duft ist natürlich verflogen, die Balsampflanze seit 1500 Jahren ausgestorben.

([136]) Artemidor 2,58 (Übersetzung: ARTEMIDOR VON DALDIS, *Traumbuch*. Aus d. Griech. übertr., mit e. Nachw., Anm. u. Literaturverz. vers. von Karl Brackertz [BAW.GR; Zürich – München 1979] 191).

([137]) Vgl. dazu M. REISER, "'Selig die Reichen!' – 'Selig die Armen!' Die Option Jesu für die Armut", *EuA* 74 (1998) 451-466.

durchweg griechische Aufschriften tragen und mit ihren Münzbildern und Legenden ganz bestimmte Ideen propagieren. Die restaurativen Ziele der beiden jüdischen Aufstände gegen Rom werden nirgends anschaulicher als in ihrer Münzprägung. Die Einschätzung des Pilatus als Judenhasser ist mit numismatischen Argumenten unterstützt worden, die sich jedoch als nicht stichhaltig erwiesen. Das alles ist für die "Neutestamentliche Zeitgeschichte" von großer Bedeutung und müßte auch bei Neutestamentlern mehr Interesse für Numismatik wecken, als das bisher der Fall ist.

Numismatische Kenntnisse sind aber nicht nur zur Erforschung und Darstellung des neutestamentlichen Umfelds notwendig, sondern auch für die Exegese insbesondere der synoptischen Evangelien. Nur die Numismatik kann erklären, was die in einem literarischen Text erstaunliche "Wechselkursangabe" von Mk 12,42 besagt und um welche Münzen es sich bei Quadrans und Lepton handelt; erst numismatische Erläuterungen enthüllen den ganzen Witz der Antwort Jesu auf die Steuerfrage (Mk 12,13-17); ohne numismatische Erklärung bleiben die Nominal- und Geldangaben in den Evangelien stumm. Die 10 000 Talente im Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht werden oft als ganz phantastisch erklärt; Vergleiche zeigen jedoch welche "Könige" tatsächlich mit solchen Summen umgingen. Auch bei der Erklärung des "Grünspans" an Gold und Silber (Jak 5,3) hilft die Numismatik: Der Autor denkt an Falschgeld, das nur einen dünnen Überzug von Gold oder Silber hat ([138]).

An der Aktion Jesu im Tempel bleibt ohne numismatische Kenntnisse manches unverstanden. Wozu waren die Geldwechsler da? In der exegetischen Literatur liest man zum Teil bis heute abenteuerliche Erklärungen wie: Sie wechselten "ausländische Währungen" in "Tempelwährung" um oder gar Münzen, die gegen das Bilderverbot verstießen, in bildlose Münzen. Wenig bekannt ist offenbar die Tatsache, dass die jüdischen Schekel, die der Tempel allein akzeptierte, tyrische Tetradrachmen mit dem Bildnis des Melkart-Herakles waren, die, wenn Y. Meshorer recht hat, zur Zeit Jesu von den jüdischen Autoritäten selbst geprägt wurden. Es ist von daher nicht ausgeschlossen, dass Jesu Aktion im Tempel auch ein Protest gegen die Duldung von Götzenbildern im Tempel selbst war.

([138]) Vgl. W. WEISER, "Durch Grünspan verdorbenes Edelmetall? Zur Deutung des Wortes 'IOS' im Brief des Jakobus", *BZ* 43 (1999) 220-223. Grünspan bildet sich, wenn der Überzug abgerieben oder beschädigt wird.

Im ganzen sind die Geld- und Münzangaben des Neuen Testaments ausgesprochen realistisch. Die "Wechselkursangabe" in Mk 12,42 ist exakt und dient Numismatikern als Beleg. Wenn an dieser und anderen Stellen in den synoptischen Evangelien im Gegensatz etwa zu Plutarchs Biographien auch Kleingeld eine Rolle spielt, so ist dies nur ein typisches Anzeichen dafür, dass ihre Geschichte in einer anderen sozialen Welt angesiedelt ist als Plutarchs Biographien und die Werke des Josephus. Die Nominalangaben spiegeln dabei offenbar die Verhältnisse der Zeit und Umwelt der Evangelisten wider. Palästinische (und das heißt: griechische) Verhältnisse werden am ehesten bei Lukas sichtbar; Markus orientiert sich ganz am römischen Nominalsystem, Matthäus überwiegend. Dieser Befund sollte bei den Einleitungsfragen nicht übersehen werden.

Numismatik müßte zusammen mit der Archäologie zu einem festen Bestandteil der biblischen Einleitungswissenschaft werden. Und vielleicht wäre die Zeit für ein Projekt reif, das schon 1982 angeregt wurde: einen "numismatischen Wettstein" ([139]).

Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Fachbereich Katholische Theologie
Seminar für Neues Testament
Saarstraße 21 – D-55099 Mainz

Marius REISER

SUMMARY

The first part gives some basic information on Greek and Roman coinage and the significance of numismatics for historical studies. The second part draws an outline of Jewish autonomous coinage, mainly in hasmonean times, and the rebell-coinage of the two revolts AD 66-70 and 132-135. The third part deals with the coinage of the Herodians and the Roman procurators including a section on the Tyrian coinage, which was the only one accepted by the temple of Jerusalem. All the coins mentioned in the NT are reviewed with an eye to the denominational system, to which they belong: Roman or Greek? The last part is devoted to prices, wages, and sums of money as found in the NT. The items are compared to the data in other sources. It ist argued that numismatics should become an integral part of biblical introduction.

([139]) R. OSTER, "Numismatic Windows into the Social World of Early Christianity: A Methodological Inquiry", *JBL* 101 (1982) 202. Vgl. auch L.J. KREITZER, *Striking New Images*. Roman Imperial Coinage and the New Testament World (JSNTSS 134, Sheffield 1996).

Simon le Zélote était-il un révolutionnaire?

La nature du zèle de l'apôtre Simon le Zélote, un des douze disciples de Jésus de Nazareth, a fait autrefois couler beaucoup d'encre. Certains ont déduit de son surnom qu'il était ou avait été un activiste anti-romain([1]), en en faisant un des membres du parti des Zélotes. J.A. Morin([2]) a depuis émis l'idée que l'apôtre était animé par la tradition multiséculaire du zèle présente dans la Bible, développée bien avant l'occupation de la Judée par les Romains et fondée, à la suite de Pinhas([3]), sur la recherche de l'intimité de l'Alliance conclue entre YHWH et Israël. Ce sentiment ne possédait *a fortiori* aucune dimension politique anti-romaine.

Simon le Zélote devait-il son surnom à son zèle religieux ou était-il un membre du parti révolutionnaire des Zélotes qui se manifesta au grand jour lors de la révolte juive de 66-70 contre Rome? Une approche chronologique de ce problème est envisageable, la nature du zèle de Simon étant incontestablement liée à la date de formation du parti des Zélotes.

Les seuls témoignages de l'existence des Zélotes dont nous disposons (en dehors de la présence de Simon le Zélote dans les années 30, mais cette mention ne constitue pas la preuve de l'existence d'un parti zélote déjà formé, puisque la nature du zèle de Simon demeure problématique par elle-même) font état des activités de ces révolutionnaires pendant la grande révolte de 66-70. L'historien juif Flavius Josèphe, témoin direct des faits, à qui nous sommes redevables de la presque totalité des informations concernant cette période, ne révèle l'existence des Zélotes dans sa *Guerre des Juifs* que lors de cette révolte, c'est-à-dire lorsqu'ils sont à l'action, mais il demeure malgré tout probable que ce parti ait constitué son idéologie préalablement. Le silence de Josèphe sur les Zélotes avant l'insurrection nous incite seulement à croire que les Zélotes n'ont pas opéré d'actions

([1]) Cf. par exemple, S.G.F. BRANDON, *Jesus and the Zealots* (Manchester 1967), ou avec plus de nuances, O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps* (Neuchâtel 1970); M. HENGEL, *Jésus et la violence révolutionnaire* (LiBi 34; Paris 1973).

([2]) J.A. MORIN, «Les deux derniers des Douze: Simon le Zélote et Judas Iskariôth», *RB* 80 (1973) 332-358.

([3]) Cf. Nb 25.

d'envergure qui vaillent la peine d'être relevées avant 66, mais n'interdit pas de supposer une existence de leur parti avant cette date. La difficulté reste de savoir à quelle période leur idéologie pouvait être constituée, en d'autres termes, existait-elle dans les années 30?

Pour la résoudre, nous savons par Josèphe que les Zélotes se voulaient les héritiers de l'idéal de zèle religieux traditionnel (4). En partant de cet idéal et en le confrontant à l'idéologie des Zélotes, dégageable à partir du précieux témoignage de Josèphe, il peut donc être possible de trouver à quelle période le zèle religieux a pu effectivement déboucher sur le zélotisme politique anti-romain des Zélotes? Quels sont les nouveaux ingrédients assimilés qui ont donné naissance à cette mutation? Et à quelle époque?

Le zèle, ou plus exactement la *qinʾāh* en hébreu, est à l'origine un sentiment profane qui désigne une émotion violente résultant d'un désir de possession insatisfait et qui pousse à agir pour satisfaire ce désir (5). Ce sentiment humain fut appliqué à Dieu et s'est du même coup enrichi d'une dimension religieuse. Puis sur ce zèle divin ainsi transfiguré s'est modelé un nouveau zèle humain, qui définit le zèle religieux traditionnel (6).

La *qinʾāh* possède trois dimensions religieuses principales. La première lui est fondamentale et en fait le gardien de l'Alliance conclue entre Dieu et Israël. Dès lors qu'Israël s'éloigne de YHWH et sombre dans l'idolâtrie, Dieu ressent une grande souffrance de la perte de possession de *son* peuple et manifeste son zèle pour provoquer la conversion des Israélites. Ce zèle prend souvent alors la forme d'avertissements destinés à faire prendre conscience à Israël de son infidélité (7). Si une partie importante d'Israël délaisse l'Alliance, Dieu,

(4) Cf. Josèphe, *Bell. iud.* 4.161 et 7.269.

(5) Les mots français utilisés pour traduire ce terme hébreu sont insatisfaisants et ne rendent compte que d'une partie de son contenu: la «jalousie» insiste sur le désir de possession insatisfait, mais n'indique pas que ce désir engendre l'action; le «zèle» en revanche met en valeur ce second élément, mais oblitère le premier. Faute de mieux, nous parlerons conventionnellement et abusivement de «zèle», mais en gardant présent à l'esprit le véritable sens de la *qinʾāh*.

(6) De nombreuses études, très satisafisantes, ont déjà été faites sur le zèle religieux traditionnel. Nous ne nous y étenderons donc pas et renvoyons, entre autres, aux travaux de B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux*. Evolution sémantique et signification théologique de *qinʾāh* (LD 36; Paris 1963) (étude la plus complète); H.A. BRONGERS, «Der Eifer des Herrn Zebaoth», *VT* 13 (1963) 269-284; E. REUTER «קנא, *qnʾ*», *TWAT* VII, 51-62; etc.

(7) Ex 20,4-5; Dt 4,23-24; 5,8-9; 6,14-15; 29,16-19; Jos 24,19-20; 1 R 14,22-23; Ez 5,6; Ps 78,58; etc.

dans son zèle, peut supprimer les bienfaits retirés de l'Alliance et aller jusqu'à déclencher des épreuves nationales et en particulier la perte de la Terre Promise (8).

Certains hommes peuvent éprouver une *qin'āh* semblable à celle de Dieu lorsque des Juifs rompent l'Alliance pour épouser l'idolâtrie. C'est le cas de Pinhas, d'Elie, de Jéhu, de Mattathias par exemple; leur zèle se manifeste violemment, la plupart du temps par l'assassinat de la partie pécheresse d'Israël (9). Ce zèle humain, en plus d'être expiatoire et purificateur à l'instar du zèle divin, possède une dimension qui lui est propre: il a la particularité d'être rédempteur. Ainsi YHWH dit à Moïse:

> Le prêtre Pinhas, fils d'Eléazar, fils d'Aaron, a détourné ma fureur des Israélites; parce qu'il a été au milieu d'eux possédé du même zèle que moi, c'est pourquoi je n'ai pas dans mon zèle anéanti les Israélites (10).

La *qinᵉ'āh* humaine aurait donc la capacité de racheter les péchés aux yeux de Dieu et de détourner la colère divine d'Israël, de même que les malheurs qui auraient suivi.

En gardant en tête ces données, replaçons nous maintenant dans le contexte historique du Iᵉʳ s. ap. J.-C. pour saisir le cheminement intellectuel qui a pu provoquer la formation de l'idéologie révolutionnaire anti-romaine des Zélotes. A partir de 6 ap. J.-C. la Judée est intégrée en tant que province dans l'empire romain. Le traumatisme provoqué par cette nouvelle occupation de la Terre Promise après l'indépendance hasmonéenne pousse à en rechercher les causes. Et la réponse des Écritures est invariablement la même: la Terre Promise est occupée parce que l'Alliance a été délaissée et Israël ne peut plus en attendre les bienfaits. Les conditions politiques du Iᵉʳ s. ap. J.-C. sont ainsi propices à l'apparition du zèle religieux: les hommes pieux, instinctivement, éprouvent le sentiment douloureux du délaissement de l'Alliance et vont vouloir agir pour la préserver, en d'autres termes vont ressentir la *qin'āh*. Certains d'entre eux se sont sans doute intéressés plus particulièrement au caractère rédempteur du zèle humain: les Écritures démontrent que des hommes, à l'image de Pinhas, peuvent par leur zèle éloigner les punitions divines du peuple infidèle, ce qui implique en bonne logique pour un Juif du Iᵉʳ s., que le zèle humain purificateur et rédempteur pourrait libérer la Terre Promise

(8) Cf. Dt 4,26; 29,27; 32,21-25; Ez 23,22-26; Ps 78,58-62.
(9) Cf. Nb 15,1-13; 1 R 18,20–19,14; Si 48,2; 2 R 10,16-27.
(10) Nb 25,11.

de l'occupation romaine! Cette prise de conscience est une étape décisive dans le passage du zèle religieux ressenti par quelques individus isolés à la formation d'un parti nationaliste basé sur le zèle. Par elle va s'enraciner la première dimension politique du zélotisme.

Une relecture de *La Guerre des Juifs* de Flavius Josèphe permet de trouver la trace, à grande échelle, d'un zèle purificateur semblable à celui de Pinhas chez les Zélotes au début de la révolte de 66-70. Il ne s'agit pas d'assassinats quelconques, mais planifiés, touchant des milliers de personnes:

> ils recoururent à des assassinats, non pas de nuit, en cachette et sur les premiers venus, mais ouvertement, en plein jour et en commençant par les personnages les plus illustres ([11]);

> ils n'eurent plus de délai ni de réflexion pour leurs crimes; chacun de leurs coup était conçu jusque dans le détail avec une rapidité extrême et ils exécutaient leurs décisions plus rapidement qu'ils ne les avaient établies ([12]).

Ces assassinats ont de plus une dimension expiatoire, purificatrice et rédemptrice. L'image du sacrifice traduit cette valeur que les Zélotes accordaient à leurs crimes: les victimes, les Zélotes «les égorgeaient comme un troupeau d'animaux impurs» ([13]). Il est encore écrit par ailleurs: «Comme si d'un troupeau de bêtes sans raison on tirait sans cesse une victime de choix» ([14]). Enfin, ce comportement, malgré l'horreur des actions perpétrées, est considéré comme juste et nécessaire. Josèphe résume en peu de mots ce côté déroutant du zèle qui transforme les meurtriers en hommes vertueux, mais il s'exprime de telle sorte qu'un lecteur non averti n'y voit que de la simple calomnie, alors que c'est précisément dans ces passages que l'historien divulgue en profondeur l'idéologie des Zélotes:

> Tel était le nom qu'ils s'attribuaient, écrit-il, comme s'ils se caractérisaient par une ardente passion pour le bien, et non par le zèle véritable qu'ils mettaient à accomplir les plus abominables crimes ([15]).

([11]) Josèphe, *Bell. iud.* 4.139. Cf. également *Bell. iud.* 4.259.
([12]) Josèphe, *Bell. iud.* 4.356.
([13]) Josèphe, *Bell. iud.* 4.326.
([14]) Josèphe, *Bell. iud.* 4.170.
([15]) Josèphe, *Bell. iud.* 4.161. Ce n'est pas un hasard si Josèphe donne ces caractéristiques sous la forme d'une définition des Zélotes. Une phrase d'un discours de Josèphe aux révolutionnaires pourrait bien aussi s'adresser particulièrement aux Zélotes: «Vous faites parade de vos transgressions de la Loi et rivalisez chaque jour à qui sera le pire en faisant montre du vice comme si c'était une vertu» (*Bell. iud.* 5.414).

L'allusion à la tradition du zèle est même explicite dans un autre passage:

> Ils imitaient toutes les mauvaises actions et répétaient tous les crimes commis *autrefois*. Pourtant ils se donnèrent ce nom à cause de leur zèle pour le bien, soit par raillerie de ceux qu'ils persécutaient, soit parce qu'ils considéraient les pires crimes comme un bien ([16]).

Derrière le langage accusateur de Josèphe, on perçoit la logique des révolutionnaires Zélotes: l'extermination de la partie corrompue d'Israël permet de sauvegarder l'Alliance avec Dieu, légalise et même rend nécessaire le crime! C'est pourquoi, «pour les brigands [i.e. les Zélotes] c'était peu que les chaînes de ceux qu'ils avaient arrêtés» ([17]); l'emprisonnement ne suffit pas. «Pour les accusations les plus graves comme pour les plus légères, il n'y avait qu'une peine: la mort» ([18]). Ailleurs Josèphe affirme que les Zélotes «se vantaient impudemment de leurs crimes comme s'ils étaient des bienfaiteurs et des sauveurs de la ville» ([19]). Pour ces derniers ceci était en effet presque une évidence; l'assassinat des Juifs infidèles avait une valeur rédemptrice qui allait écarter les punitions divines et du même coup libérer la Ville Sainte de l'occupation romaine. Les Zélotes en 66-70 se posaient donc en héritiers de la *qinʾāh*, gardienne de l'Alliance entre Dieu et Israël, et leur zèle se manifestait d'abord par l'assassinat de certains de leurs compatriotes.

La seule occupation romaine et l'interprétation de certains passages des Écritures pouvait dès le début du Ier s. permettre la prise de conscience par des groupes nationalistes d'une possible libération de la Terre Promise par le biais du zèle, mais penchons nous sur l'identité des victimes des Zélotes qui déclenche leur zèle. Celles-ci en 66-70 sont principalement des notables ([20]). Or, traditionnellement le zèle intervenait pour châtier l'idolâtrie. Il est sans aucun fondement d'en déduire que les milliers de notables juifs assassinés étaient des idolâtres. On sait seulement qu'une partie de l'aristocratie juive était plus accueillante ou plus tolérante à l'égard du pouvoir des dirigeants romains que les autres classes sociales. On entrevoit là une première mutation du zèle religieux traditionnel, qu'il nous faudra expliquer et dater, car elle est à l'origine de la naissance du zélotisme révolutionnaire.

([16]) Josèphe, *Bell. iud.* 7.269-270.
([17]) Josèphe, *Bell. iud.* 4.143.
([18]) Josèphe, *Bell. iud.* 4.365.
([19]) Josèphe, *Bell. iud.* 4.146.
([20]) Cf. Josèphe, *Bell. iud.* 4.139-141,168-169,181,259,280,314-325,333 («12 000 jeunes nobles»); 4.357; etc.

A la première manifestation traditionnelle de la *qin'āh*, à savoir la lutte contre l'idolâtrie, est venue se greffer une nouvelle dimension apparue plus tardivement dans les Écritures à l'époque exilique et post-exilique: le zèle divin ne châtie plus les idolâtres infidèles à l'Alliance, mais les ennemis d'Israël et son peuple est maintenant protégé ([21]). Il faudrait cependant se garder de conclure à un changement de nature du zèle divin car celui-ci trouve toujours son fondement dans la sauvegarde de l'Alliance aussi logiquement que précédemment. Seules les circonstances ont changé; Dieu s'est bien servi des nations païennes pour punir Israël infidèle, mais celles-ci ont abusé, jusqu'à essayer de le détruire. L'anéantissement du peuple élu provoquerait du même coup la disparition de l'Alliance. Pour cette raison le zèle divin entre en jeu; il châtie les nations pour protéger Israël, le partenaire de son Alliance.

L'existence d'un zèle humain s'exerçant contre les ennemis d'Israël à l'image de ce zèle divin est pratiquement absente de la tradition biblique, exception faite de Mattathias qui, pris de zèle, égorgea le soldat du roi Antiochus IV Epiphane qui obligeait un Juif à sacrifier aux dieux grecs sur l'autel de Modîn ([22]). On sait que cette action va déboucher sur une véritable révolte des Juifs contre les Séleucides.

Nul doute que les Macchabées n'aient servi de modèles aux Zélotes et ne les aient influencés dans leur combat contre Rome, mais un point important sépare leur logique du zèle. Le zèle de Mattathias se manifeste lorsque le pouvoir occupant oblige à l'idolâtrie. Rien de tel chez les Romains à l'époque des Zélotes; le judaïsme était protégé par Rome, souvent maladroitement il est vrai, mais au titre de *religio licita*. Pour la seconde fois, il nous faut remarquer que la notion d'idolâtrie, capable de générer le zèle, avait probablement subi au I[er] s. ap. J.-C. une mutation en profondeur.

La troisième caractéristique religieuse principale de la *qin'āh* telle qu'on la trouve dans la tradition biblique, est l'existence d'une dimension eschatologique au zèle divin, elle aussi apparue dans la littérature exilique ou post-exilique. Dans au moins quatorze passages, le zèle de Dieu déclenche des événements eschatologiques: anéantissement total de l'ensemble des ennemis d'Israël, voire de la partie infidèle d'Israël aux commandements de YHWH, catastrophes cosmiques au cours de cette guerre finale, survie d'un Reste d'Israël resté jusqu'au bout fidèle à l'Alliance, instauration définitive du

([21]) Is 36,11; 37,32-38 repris en 2 R 19,31; Ez 26,5-6; 35,11; 36,5-8.22-24; 38,19-22; 39,25; Na 1,2; So 3,8; Za 1,14-16; Jl 2,18.

([22]) 1 M 2,24-25.

Royaume de Dieu sur terre, qui peut passer par l'avènement messianique ([23]). Le zèle divin est ainsi un véritable instigateur eschatologique capable de générer le processus de la fin des temps. Ce caractère à première vu surprenant de la *qin'āh* ne doit pas nous étonner. Dieu a choisi un peuple pour que par son intermédiaire il réalise ses desseins sur l'humanité entière. Par l'Alliance Dieu prépare le salut d'Israël et des nations, qui culminera avec l'avènement d'une ère de félicité éternelle. Il est logique que le zèle, gardien et catalyseur de l'intimité de l'Alliance, puisse amener son dénouement.

Nul dimension eschatologique n'existe au niveau humain dans la tradition biblique et il est douteux que les Zélotes aient eu la naïveté de croire que leur zèle pouvait déclencher le processus de la fin des temps. Pourtant il est visible que les Zélotes avaient conscience de vivre en 66 la guerre qui précéderait l'avènement messianique: «Ce qui les poussa le plus à la guerre, ce fut un oracle ambigu, trouvé dans les Écritures Saintes, prédisant que vers ce temps-là quelqu'un venant de leur pays gouvernerait toute la terre» affirme Josèphe ([24]). Cette espérance messianique est révélée également par Tacite et Suétone, voire Dion Cassius ([25]) et indirectement par Eusèbe de Césarée qui s'inspire du témoignage d'Hégesippe: «Après la prise de Jérusalem, Vespasien fit rechercher tous ceux de la race de David, pour supprimer ceux qui pouvaient prétendre à la royauté en Judée» ([26]). C'est le Messie, fils de David, qui est visé par ces persécutions. Les Zélotes pensaient vivre la guerre de la fin des temps et un certain nombre de signes leur donnèrent l'assurance en 66 qu'elle commençait ([27]). Ces convictions bénéficiaient d'un terrain propice résultant d'une convergence de facteurs extérieurs. Elles ont été permises d'abord parce que l'Empire du Mal de la fin des temps avait trouvé dans certains cercles son incarnation dans Rome. Le pas était déjà franchi à une période qu'on peut commencer à dater du milieu du Ier s. av. J.-C. ([28]). Ensuite parce que la venue du Messie était désormais jugée imminente: dès la mort d'Hérode en 4 av. J.-C. on assiste à une fièvre de l'attente messianique qui va persister jusque en 70 ap. J.-C., se manifestant par l'apparition d'une multitude de

([23]) Is 9,6; 37,32 repris en 2 R 19,31; Is 42,13; 49,17; 62,15; Ez 38,19; 39,25; Jl 2,18; Na 1,2; So 1,18; 3,8; Za 1,14; 8,2.

([24]) Josèphe, *Bell. iud.* 6.312.

([25]) Tacite, *Hist.* 5.13; Suétone, *Vesp.* 6; Dion Cassius, *Hist. Rom.* 65.5.4.

([26]) Eusèbe, *Hist. eccl.* 3.12.

([27]) Josèphe, *Bell. iud.*, 6.288-309.

([28]) Cf. M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome* (Paris 1990) 337-399.

prétendants messianiques ([29]). Au début du Ier s., il était déjà possible de donner une dimension eschatologique à la lutte contre Rome.

Les différents ingrédients à l'origine de l'idéologie des Zélotes sont déjà susceptibles de maturation dans les années 30, y compris le renouvellement de la notion d'idolâtrie, sur laquelle nous devons revenir car sans elle il n'est pas possible de saisir la doctrine de ces révolutionnaires. Ceux-ci, pris de zèle, assassinaient en effet dans un but purificateur les notables qui acceptaient la domination romaine, comme si ces derniers étaient coupables d'idolâtrie et mettaient à mal l'Alliance. Ils combattaient de plus les Romains avec le zèle qu'ils auraient eu si Rome avait obligé les Juifs à vénérer des idoles. Ces convictions ne se comprennent qu'à la lumière de ce que Flavius Josèphe appelle la Quatrième Philosophie, fondée en 6 ap. J.-C. par Judas le Galiléen et le pharisien Sadoq. Ceux-ci, par une radicalisation des Écritures, transformèrent le premier commandement du Décalogue: «Tu n'auras pas d'autres Dieu que moi» en «Tu n'auras pas d'autres maîtres que Dieu» ([30]). Cette mutation fut sûrement facilitée par le fait que l'empereur romain se faisait rendre un culte dans l'Empire. Accepter sur la Judée ce nouveau maître à partir de l'an 6 ap. J.-C. équivalait aux yeux des partisans de la Quatrième Philosophie à remettre en cause la souveraineté de Dieu sur Israël, à rompre le

([29]) Parmi eux un certain Judas fils d'Ezéchias, l'esclave Simon ou le berger Athrongée (Josèphe, *Ant.* 17.271-285; *Bell. iud.* 2.56-65), puis, sous la domination romaine Theudas (Josèphe, *Ant.* 20.97; Ac, 5,36). Sous le procurateur Felix (52-60) la fermentation messianique s'intensifia (Josèphe, *Bell. iud.* 2.259). Un Egyptien rassembla plusieurs milliers d'hommes sur le Mont des Oliviers (Ac 21.38; Josèphe, *Ant.* 20.169-171; *Bell. iud.* 2.261-263). Sous Festus (60-62) «un imposteur avait promis aux Juifs la délivrance et la fin des troubles s'ils choisissaient de le suivre au désert» (Josèphe, *Ant.* 20.188).

Cette attente du Ier s. ap. J.-C. face à la libération messianique se manifeste également de façon spectaculaire dans la naissance du christianisme qui reconnut en Jésus de Nazareth le Messie, de même que dans le développement de la littérature apocalyptique: on se met à calculer la date de la fin des temps, on recherche les circonstances qui provoqueront la venue du Messie, voire celle de Dieu, et on s'y prépare. Parmi les manuscrits de Qumrân on peut citer CD, 1QM. 1QS ix 11 fait mention de deux messies. L'attente eschatologique est également très forte dans d'autres livres antérieurs à la catastrophe de 70; cf. entre autres: 1 En. 37–71; Jub. 23; Ps.Sal. 17; T.12 Patr., en particulier le T.Lev. et le T.Jud.; Sib.Or. 3; T.Mos. 7–10; etc.

([30]) Cf. Josèphe, *Bell. iud.* 2.118 et *Ant.* 18.23. Ce durcissement des Ecritures est révélateur de l'état d'esprit de la branche la plus radicale des Pharisiens, les Schammaïtes, qui, de peur de transgresser la Loi et voulant l'appliquer à la lettre, étaient enclin à la durcir.

premier commandement et par conséquent l'Alliance, et tout simplement à devenir idolâtre. Le seul fait d'accepter la domination romaine devenait illégale sur le seul plan religieux et dans ce contexte le comportement des Zélotes prend son sens.

Une nouvelle question se pose cependant qui divise les historiens. Faut-il identifier les Zélotes aux partisans de la Quatrième Philosophie? Dans ce cas il serait possible chronologiquement de donner au surnom de Simon le Zélote une dimension révolutionnaire anti-romaine. Ou bien les Zélotes doivent-ils au contraire être considérés comme formant un parti séparé, apparu à une époque et dans un milieu différents, aux développements historiques et idéologiques parfois divergents? Cette seconde éventualité, à laquelle nous adhérons et que nous avons tenté de démontrer par ailleurs ([31]), nous oblige à déterminer la période vers laquelle la Quatrième Philosophie a pu effectivement influencer des hommes animés par le zèle au point de donner une dimension politique anti-romaine à leurs convictions religieuses et de leur faire fonder le parti révolutionnaire des Zélotes. Est-ce avant ou après le ministère public de Jésus?

Nous savons par différentes sources que la révolte de Judas le Galiléen, fondateur de la Quatrième Philosophie, en 6 ap. J.-C., au moment précis du passage de la Judée sous administration directe de Rome, échoua: Judas trouva la mort([32]). Le grand prêtre juif de l'époque, Joazar, réussit à convaincre ses compatriotes de se soumettre au recensement romain et de ne pas écouter Judas([33]). Rabban Gamaliel rapproche le soulèvement de Judas le Galiléen de celui de Theudas en 46 ap. J.-C., qui n'était entouré que de quatre cents hommes([34]), ce qui irait dans le sens d'une révolte sans ampleur.

On n'entend plus parler des actions des partisans de Judas après 6 ap. J.-C. C'est seulement en 46, soit quarante années plus tard, que Flavius Josèphe nous apprend que «Jacques et Simon, les fils de Judas le Galiléen, furent crucifiés sur l'ordre d'Alexandre» ([35]). La résistance

([31]) Cette démonstration constitue la première partie de notre thèse de doctorat. Il serait trop long dans le cadre de cet article de la reprendre, ne serait-ce que dans ses grandes lignes. Dans l'attente d'une publication, nous renvoyons le lecteur à notre thèse, C. MEZANGE, *Les idéologies en présence lors de la guerre civile juive de 66-70* (Paris IV - Sorbonne 1997).

([32]) Ac 5,37.

([33]) Josèphe, *Ant.* 18.3.

([34]) Cf. Ac 5,36.

([35]) Josèphe, *Ant.* 20.102. Alexandre désigne Tiberius Alexandre, le neveu de Philon d'Alexandrie, qui fut gouverneur romain de Judée de 46 à 48.

des partisans de la Quatrième Philosophie était donc toujours vivante, au moins dans la famille de Judas.

La date de 46 ap. J.-C. nous offre en elle-même une indication précieuse pour connaître l'activité des descendants de Judas. Nous savons que la famille de Judas était originaire de Gamala en Gaulanitide ([36]). La Gaulanitide dépendait du tétrarque juif Philippe de 4 av. J.-C. jusqu'en 34 ap. J.-C. Pendant trois ans elle fut rattachée à la province de Syrie, mais à partir de 37 elle revint dans la possession d'un roi juif, le roi Agrippa I, jusqu'en 44. A cette date elle fut englobée dans la province de Judée. C'est aussi en 44 que la Galilée fut rattachée à la province de Judée; elle avait été jusque là dirigée successivement par Hérode Antipas (4 av. J.-C. – 39 ap. J.-C.) puis par Agrippa I (39-44). Ces indications chronologiques indiquent la présence de Jacques et de Simon en Gaulanitide ou en Galilée en 44 et assurent leur fidélité idéologique à leur père: n'acceptant pas la soumission au pouvoir romain qui remettait en cause la souveraineté de Dieu sur Israël, les fils de Judas refusèrent en 44 l'administration directe de Rome sur la Galilée et la Gaulanitide, à l'instar de Judas en Judée en 6 ap. J.-C., puis furent capturés peu de temps après leur rébellion, en 46.

La présence de Jacques et de Simon en 44 en Gaulanitide, voire en Galilée, leur volonté de ne se soumettre à aucun prix au pouvoir romain, ainsi que l'origine géographique de leur famille, laissent supposer que les proches de Judas, après l'échec de la révolte de 6 ap. J.-C., devinrent trop faibles pour continuer la lutte en Judée, mais, fidèles à leur principe de ne pas se soumettre au pouvoir romain qui remettait en cause la souveraineté de Dieu sur Israël, allèrent se retirer très probablement en Gaulanitide dont ils étaient originaires et qui, elle, dépendait d'un tétrarque juif ([37]).

Ce retrait de la Judée des partisans de Judas après 6 ap. J.-C. implique que leur activité resta très faible pendant près de quarante années et que l'idéologie qu'ils mettaient en avant ne rencontra que peu de succès parmi les Juifs de Judée. Le silence de Josèphe sur ce mouvement révolutionnaire durant quatre décennies va dans ce sens. Toutefois des troubles anti-romains sont attestés en Judée de 6 à 46, en particulier sous la préfecture de Pilate. L'opposition aux Romains à cette époque était-elle sous-tendue par l'idéologie particulière de la Quatrième Philosophie ou relève-t-elle d'autres motivations? C'est ce

([36]) Cf. Josèphe, *Ant.* 18.4.

([37]) Cet avis est partagé par D.M. RHOADS, *Israel in Revolution: 6-74 C.E.* A Political Based on the Writings of Josephus (Philadelphie 1976) 57.

qu'il nous faut apprécier, en particulier à l'époque de Ponce Pilate (26-36), pour savoir si l'idéologie fondée par Judas avait déjà un quelconque impact sur la population.

Trois conflits relativement graves opposèrent les Juifs à Pilate (38). Le premier fut l'affaire de l'aqueduc (39). Pilate fit construire un aqueduc pour ravitailler Jérusalem en eau. Mais pour financer les travaux il utilisa de façon sacrilège le trésor du Temple et en particulier le *Corban* qui était destiné à l'achat des animaux destinés aux sacrifices (40). La foule des Juifs vint se plaindre au gouverneur mais sans manifestations violentes; c'est Pilate qui, pour disperser la foule, utilisa la force. Le second conflit fut provoqué par l'affaire des effigies de l'Empereur (41). Pilate introduisit dans Jérusalem des enseignes romaines possédant des médaillons à l'effigie de l'Empereur. Cette mesure était une offense au judaïsme qui, d'après le second commandement du Décalogue (42), interdisait la fabrication d'images. Les Juifs, choqués, vinrent trouver le Préfet pour le prier d'enlever les effigies de la Ville Sainte, en vain. Afin d'obtenir le renvoi de ces médaillons ils restèrent assis pacifiquement devant le prétoire pendant cinq jours et tendirent leur gorge quand on menaça de les tuer. Le Préfet, étonné, accepta de retirer les images. Dans la troisième affaire (43), il s'agit de boucliers dorés que Pilate dédia à l'Empereur dans le palais d'Hérode, lieu où le Préfet résidait quand il séjournait à

(38) Ces conflits sont développés par J.P. LEMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judée* (Paris 1981).

(39) Cf. Josèphe, *Bell. iud.* 2.175-177 et *Ant.* 18.60-62.

(40) Cf. Sheq 3,2.

(41) Cf. Josèphe, *Bell. iud.* 2.169-174 et *Ant.* 18.55-59. Cf. également H. KRAELING, «The Episode of the Roman Standards at Jerusalem», *HTR* 35 (1942) 263-289.

Il faut distinguer l'affaire des effigies de l'Empereur de celle des boucliers dorés. On a voulu parfois à tort regrouper en un seul ces deux épisodes qui eurent lieu sous Pilate, à cause des confusions opérées à ce sujet par Origène au IIe s. ap. J.-C. dans *In Matth.* 22.15, et par Eusèbe (265-340), *Hist. eccl.* 2.5.6-7 et *Dem. ev.* 7.2.122. Mais Philon, *Leg.* 299, parle de boucliers dédicacés (ἀσπίδας) placés dans le palais d'Hérode, tandis que dans *Bell. iud.* 2.169-170 et *Ant.* 18.55 de Josèphe, il s'agit d'effigies (εἰκόνας) de l'Empereur placées sur des enseignes romaines introduites à Jérusalem. Le déroulement des opérations, les réactions des Juifs et l'attitude du gouverneur sont tout à fait différents dans ces deux épisodes. On peut consulter le clair exposé de A. PELLETIER sur ce problème dans *Legatio ad Caium* (Paris 1972) 371-377.

(42) Ex 20,4.

(43) Philon, *Leg.* 299-305. Cf. P.L. MAIER, «The Episode of the golden Roman shields at Jerusalem», *HTR* 62 (1969) 109-121.

Jérusalem ([44]), sans image cette fois, mais qui heurtaient la religiosité des Juifs à cause du lieu et de la façon dont le gouverneur les avait dédicacés: dans la Ville Sainte et suivant le rite païen ([45]). Les Juifs envoyèrent alors au Préfet une délégation composée de princes et de notables pour parler en leur nom. N'obtenant rien de Pilate par le dialogue, ils portèrent l'affaire devant l'Empereur, à leur avantage.

Dans ces trois épisodes qui constituent les heurts les plus graves entre Pilate et la communauté juive de Judée — l'affaire des boucliers alla jusque devant l'Empereur —, la nature de l'opposition juive est la même. Les Juifs réagissent à chaque fois qu'une atteinte est portée à leurs coutumes ancestrales. Ils viennent manifester leur mécontentement devant le gouverneur et c'est toujours pacifiquement qu'ils lui font part de leurs revendications. Ils privilégient pour cela la pression non violente d'une foule ou l'envoi de délégués de haut rang pour bénéficier de leur autorité. A aucun moment ils ne décident de prendre les armes contre Pilate. Ce n'est pas le régime qui est visé, mais l'action du Préfet sur des points particuliers. Quand les mécontents ont obtenu gain de cause, toute agitation cesse alors. Les motifs qui poussent les Juifs à s'opposer à Pilate résultent donc de leur mécontentement épisodique face aux manques d'égard de Pilate envers la religion juive et leur opposition ne remet pas en cause le régime. Cette attitude est à l'opposé de l'enseignement de la Quatrième Philosophie qui incite à la lutte sans relâche contre Rome, pouvoir foncièrement mauvais par essence, même si sa gestion de la Judée était satisfaisante.

Par ailleurs le climat qui transparaît derrière les récits évangéliques est incontestablement troublé. On sait en effet que Pilate fit massacrer des Galiléens et condamner à mort deux larrons en même temps que Jésus ([46]). Jésus fait également souvent référence à des brigands dans ses paraboles, notamment dans celle du bon Samaritain et celle du bon Pasteur ([47]). Mais ce serait une erreur que de vouloir faire de tous les «brigands» des révolutionnaires contre Rome. Josèphe utilise certes le terme de «brigands» (ληστής) pour désigner de façon péjorative les révolutionnaires, mais il l'emploie aussi pour désigner des bandits de

([44]) Cf. P. Benoit, «Prétoire, Lithostrôton et Gabbatha», *RB* 59 (1952) 531-550.

([45]) Ce qui choqua les Juifs, ce n'est pas que Pilate ait fait dédier des boucliers à l'Empereur; eux-mêmes en avaient autant dans leurs synagogues à Alexandrie: on y trouvait «boucliers, couronnes dorées, stèles et inscriptions» (Philon, *Leg.* 133).

([46]) Cf. respectivement Lc 13,1-2 et 23,32.

([47]) Cf. Lc 10,29-37 et Jn 10,1.

droit commun ([48]). Le brigandage apparaît avoir été un fléau permanent en Palestine, sans qu'il ait eu pour autant une dimension politique. «La littérature rabbinique mentionne de façon extraordinairement fréquente les brigands» et ces rapines ont entravé longtemps le commerce à Jérusalem ([49]). Dans les paraboles utilisées par Jésus, il ne fait aucun doute que les brigands en question ne sont que de vulgaires bandits de grands chemins; faire de ceux des paraboles du bon Pasteur ou du bon Samaritain des révolutionnaires contre Rome serait une absurdité. Les Évangiles mentionnent par ailleurs la présence d'un certain «brigand» nommé Barabbas qui «avait été jeté en prison pour une sédition survenue dans la ville et pour meurtre» ([50]). Il est possible que Barabbas ait été un activiste révolutionnaire, peut-être influencé alors par la Quatrième Philosophie, mais cela reste une hypothèse.

Nous ne possédons aucune preuve véritable de l'activité des partisans de la Quatrième Philosophie sous la préfecture de Ponce Pilate. Et la non-violence dont font preuve les Juifs, ce, même dans les conflits importants qui les opposent à leur gouverneur, nous incite à la plus grande prudence. Les événements qui suivent la destitution de Pilate vont dans le même sens. Le légat de Syrie, Vitellius (35-39), se rendant à Jérusalem au début de l'an 37 «est reçu magnifiquement (μεγαλοπρεπῶς)» ([51]), et lorsqu'il revint le 20 avril 37 pour la Pâque, «il est salué par la foule d'une façon exceptionnelle (ἐκπρεπῶς)» ([52]). Lors de ce voyage, Vitellius, «recevant une lettre lui apprenant la mot de Tibère, fit prêter au peuple serment de fidélité envers l'Empereur Caïus» ([53]), sans que cette mesure soulève le moindre trouble ([54]). Ce calme serait inimaginable si les partisans de la Quatrième Philosophie avaient été présents ou avaient eu une quelconque influence sur la population, eux dont le mot d'ordre était de ne pas accepter d'autres maîtres que Dieu et surtout pas l'empereur romain païen divinisé qui remettait en cause la souveraineté de Dieu sur Israël.

Un autre épisode est également révélateur de l'influence inexistante

([48]) Cf. La démonstration convaincante de R.A. HORSLEY, «Josephus and the Bandits», *JSJ* 10 (1979) 37-63.

([49]) J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus* (Paris 1967) 52 et 79.

([50]) Lc 23,19. Cf. également Mc 15,7.

([51]) Josèphe, *Ant.* 18.90.

([52]) Josèphe, *Ant.* 18.123. Pour la date, cf. E.M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule* (Leiden 1981) 173, n. 97.

([53]) Josèphe, *Ant.* 18.124.

([54]) Philon, *Leg.* 231, nous fait savoir que les habitants de Jérusalem furent les premiers de toute la Syrie à féliciter Caius pour son avènement.

ou négligeable des partisans de la Quatrième Philosophie à cette époque. En 39 Caligula, se prenant dans sa folie pour un dieu, décide de faire mettre sa statue dans le Saint des Saints du Temple de Jérusalem pour y être adoré. C'était là la plus grande atteinte qu'on pût faire au judaïsme, le renouvellement de «l'abomination de la désolation» qu'avait commise Antiochus IV Epiphane en 167, en introduisant, paraît-il, la statue de Zeus Olympien dans le Temple de Jérusalem ([55]). Si le parti révolutionnaire avait eu un peu de vigueur à cette époque, cette très grave provocation aurait immanquablement poussé les Juifs à la révolte et aurait anticipé d'une trentaine d'années la guerre contre Rome ([56]). Or le règlement de ce drame se passa sans aucune effusion de sang. Au soulèvement, les Juifs préférèrent la discussion diplomatique non violente, d'abord avec le gouverneur de Syrie Petronius, puis avec l'Empereur lui-même ([57]). Finalement l'affaire se régla grâce au parti pris de Petronius pour les Juifs et le poignard de Chaerea qui mit fin aux folles entreprises de Caligula le 24 janvier 41. Même dans cet épisode, où le contexte est on ne peut plus favorable aux partisans de la révolte, ceux-ci s'illustrent par une absence remarquable.

Il nous faut conclure qu'après l'an 6 ap. J.-C. jusqu'à la moitié des années 40 l'activité révolutionnaire dirigée contre Rome est quasi-inexistante dans les faits. Les conflits des Juifs contre les autorités romaines sont des heurts ponctuels résultant de problèmes religieux qui, une fois réglés, ne remettent pas en cause le régime. Les partisans de Judas le Galiléen sont pratiquement absents à cette époque de la Judée où leur influence est imperceptible. On peut supposer que ces hommes se sont retirés en Gaulanitide ou en Galilée jusque dans les années 44, vues leur faiblesse qui les empêche de continuer la lutte en Judée et leur fidélité à la Quatrième Philosophie qui leur interdit de se soumettre aux autorités romaines. L'absence des partisans de cette idéologie révolutionnaire en Judée à cette époque donne l'impression que, malgré les conflits épisodiques, le régime n'était pas menacé par une révolte. Tacite en a sûrement conscience quand il écrit: «Sous Tibère [la Judée] était calme» ([58]). Il est douteux que durant cette

([55]) Cf. 1 M 1,54; Dn 9,27.

([56]) Ce point est bien souligné par P.W. Barnett, «Under Tiberius all was quiet», *NTS* 21 (1975) 569.

([57]) Cf. Philon, *Leg.* 222-373; Josèphe, *Ant.* 18.262-288 et *Bell. iud.* 2.186-202.

([58]) Tacite, *Hist.* 5.9. Rabban Gamaliel dans les années 30 considère même que le mouvement fondé par Judas le Galiléen était disparu (Ac 5,37). Ce passage toutefois est rempli de confusions qui diminuent sa valeur: Gamaliel dans les

période la Quatrième Philosophie ait eu une autorité suffisamment forte pour influencer la naissance du parti révolutionnaire des Zélotes.

En revanche, la période qui suit est on ne peut plus propice à cette gestation. Le mouvement fondé par Judas va resurgir dans les années 50, et cette fois à Jérusalem même, dans la Ville Sainte. Ce renouveau de l'activité des partisans de Judas précisément dans les années 50 n'est pas un hasard et s'explique au moins par trois facteurs qui modifiaient les données par rapport à la période précédente. Le premier est la tentative de Caligula en 41 de se faire adorer par les Juifs comme un dieu à la place de YHWH. Même si Caligula avait échoué, les événements avaient démontré les dangers de la soumission à un empereur divinisé. Le deuxième est l'octroi par l'empereur Claude d'un roi juif à la Judée en la personne d'Agrippa I (41-44). La mort prématurée d'Agrippa et le retour à l'administration directe de Rome en 44 durent aggraver les désillusions des Juifs et renforcer leurs désirs d'indépendance. Le troisième est le rattachement cette même année des anciennes tétrarchies d'Hérode Antipas et de Philippe — elles englobaient la Galilée, la Pérée, la Gaulanitide, l'Auranitide, la Thraconitide et la Batanée — à la Judée, c'est-à-dire à l'administration directe de Rome. Tous les territoires qui avaient appartenu aux Juifs étaient désormais administrés directement par les Romains. Les partisans de la Quatrième Philosophie n'avaient plus la possibilité, contrairement à ce qui était encore le cas de 6 à 44, de se retirer en Galilée ou en Gaulanitide pour vivre en conformité avec leurs convictions. Dorénavant, à moins de renier les idéaux insufflés par Judas, la lutte leur était devenue obligatoire pour éviter la soumission à Rome.

Dans ce contexte des activistes, armés de la *sica*, poignard à manche recourbé, surnommés de ce fait les Sicaires, vont assassiner des Juifs qui collaboraient avec les autorités romaines, à commencer par les personnalités les plus en vue comme le grand prêtre Jonathan. Ces terroristes sont suffisamment organisés pour frapper de jour, en plein ville, dans le Temple même parfois et leurs complots ne vont faire que croître à partir de la procuratèle de Félix (52-60) jusqu'à la grande révolte de 66. Leurs motivations rappellent celles de Judas le Galiléen: «Ils débauchaient au nom de la liberté, promettant la mort à ceux qui restaient soumis à la domination des Romains et ils parlaient d'ôter la vie par la violence à ceux qui choisiraient volontairement la servitude»([59]).

---

années 30 rapporte la mort de Theudas, tué vers 45-46 ap. J.-C., qu'il situe avant le soulèvement de Judas le Galiléen en 6 ap. J.-C.!

([59]) Cf. Josèphe, *Bell. iud.* 2.264 et plus généralement *Bell. iud.* 2.254-265 et *Ant.* 20.162-165,172,187,204,208-210.

Il peut être possible de préciser comment ont pu se dérouler matériellement les contacts entre les représentants des partisans de la Quatrième Philosophie, incarnés à cette époque par les Sicaires, et les hommes animés par le zèle qui vont fonder le parti des Zélotes. Ils est deux lieux où ces groupes ont pu se rencontrer. Le premier est le Temple de Jérusalem. Les Sicaires y commettaient parfois leurs assassinats et les hommes épris de zèle gravitaient bien sûr autour de ce lieu qui matérialisait par excellence l'Alliance. Ces derniers avaient nécessairement connaissance des crimes des premiers qui se déroulaient sous leurs yeux. Il est envisageable même, bien qu'aucun élément ne puisse le prouver, qu'ils fussent dans une certaine mesure leurs complices: les assassinats perpétrés par les Sicaires dans le Sanctuaire restaient impunis, bien qu'ils fussent commis en plein jour et au milieu de la foule. Or, les autorités romaines ne pouvaient pas pénétrer dans le Temple au-delà du parvis des Gentils et n'étaient pas habilitées à y faire régner l'ordre. Ce devoir était du ressort de la police du Temple composée uniquement de Juifs. Lors de l'insurrection en 66 celle-ci était commandée par Eléazar fils d'Ananias, un chef zélote. Eléazar fils d'Ananias n'entra certes en fonction comme commandant du Temple que sous la procuratèle d'Albinus (62-64) ([60]), mais il trouva sous ses ordres des hommes acquis à sa cause lorsqu'il organisa dans le Temple l'interruption des sacrifices offerts par les païens en 66, acte zélote par excellence qui rendit la guerre contre Rome volontairement irréversible. La police du Temple pouvait peut-être dès la procuratèle de Félix être infiltrée par ceux qui quelques années plus tard allaient au grand jour devenir les Zélotes. Toujours est-il que sur un plan idéologique, des liens, voire des sympathies, ont pu apparaître entre ceux qui assassinaient les Juifs collaborateurs, ces hommes animés par le zèle, qui prenaient peu à peu conscience de la valeur salvatrice et rédemptrice du zèle et qui recherchaient encore les moyens de resserrer l'Alliance avec YHWH et de purifier Israël.

Un second lieu nous assure de l'existence plus que probable de contacts entre les Sicaires sous la procuratèle d'Albinus (62-64) et Eléazar fils d'Ananias, le futur dirigeant du mouvement zélote en personne au début de l'insurrection: il s'agit de la maison de son père, l'ancien grand prêtre Ananias fils de Nébédée. Les Sicaires en effet à cette époque intervinrent à répétition dans la demeure de l'ancien grand prêtre. Une première fois ils capturèrent le secrétaire de son fils Eléazar,

([60]) Cf. Josèphe, *Ant.* 20.208.

puis demandèrent en échange la libération de dix des leurs des prisons d'Albinus. Ananias fils de Nébédée, en bons termes avec le gouverneur romain, lui en fit la requête avec succès. Puis les Sicaires recommencèrent fréquemment la capture de membres de l'entourage d'Ananias et poursuivirent leur chantage[61]. Probablement Ananias fils de Nébédée, proromain, était plutôt la victime que l'auxiliaire volontaire des Sicaires, mais son fils Eléazar, le futur chef zélote, était sans doute secrètement leur complice lors des enlèvements des membres de sa maison ou de la maison de son père. Toujours est-il qu'Eléazar, lui qui allait diriger les Zélotes et s'allier avec les Sicaires deux années plus tard pour déclencher avec eux la guerre contre Rome, eut l'occasion d'avoir à cette époque de nombreux contacts avec les partisans de la Quatrième Philosophie. Nous ne doutons pas qu'Eléazar fils d'Ananias n'eut alors de cesse que de mettre à profit les enseignements contenus dans le mouvement fondé par Judas le Galiléen pour l'enrichissement et la maturation de son propre parti.

L'idéologie des Zélotes n'a pu se construire définitivement qu'au contact de l'enseignement des partisans de la Quatrième Philosophie. L'échec de Judas le Galiléen en 6 ap. J.-C. avait provoqué leur quasi-disparition en Judée, jusqu'au début des années 50, où, suite à plusieurs circonstances favorables, leur mouvement ressuscite. Ce n'est qu'à cette époque qu'il est envisageable de considérer que des hommes ressentant le zèle, aient pu fonder le parti révolutionnaire des Zélotes. Le rôle d'Eléazar fils d'Ananias, futur chef des Zélotes en 66, bénéficiant de contacts direct avec les partisans de la Quatrième Philosophie, n'y est pas à négliger.

Il résulte qu'il faille prendre le surnom de l'apôtre Simon le Zélote au sens strictement religieux du terme et en bannir toute connotation révolutionnaire anti-romaine. Simon le Zélote étaient animé par la *qinʾāh* d'une façon sans doute remarquable, c'est-à-dire qu'il éprouvait un désir particulièrement ardent de conserver l'Alliance entre Dieu et Israël. Il est douteux qu'il faille voir en lui un persécuteur des idolâtres comme l'avait été Pinhas, Elie ou Mattathias, le nombre de Juifs vénérant des idoles au Ier s. ap. J.-C. devant être anecdotique, mais son attachement à l'Alliance n'en était pas moins vif et consistait sûrement à maintenir cette Alliance la plus proche, la plus intime possible entre Dieu et son peuple.

Il peut être envisageable que Simon était animé par le sentiment

(61) Cf. Josèphe, *Ant.* 20.208-210.

religieux du zèle à l'égard de Jésus-Christ lui-même puisque d'un point de vue chrétien la Loi trouvait son accomplissement en Jésus, le Christ; c'était donc sur lui que l'Alliance était désormais scellée et que le zèle devait porter ses efforts. Ce point de théologie aurait été mieux perçu par Simon le Zélote que par les autres disciples, ce qui lui aurait valu son surnom [62].

Les Magnolias
F-53440 Marcillé-la-Ville

Christophe MÉZANGE

SUMMARY

Simon's surname, Zealot, cannot be understood to carry the meaning of 'revolutionary against Rome'. A characteristic of the ideology of the Zealot party is the transformation of the sentiment of multi-secular religious zeal of the biblical tradition into a political, anti-Roman doctrine. This transformation in meaning is owed to the influence of, among other things, the Fourth Philosophy, which exerted its influence only in the 50's AD. Since the elements required for the foundation of the Zealot party did not come together before these years, Simon's surname, Zealot, can be understood only in the religious sense.

[62] Quelques années plus tard, Saint Paul après sa conversion ressentira un zèle semblable: «J'éprouve à votre égard le zéle de Dieu, car je vous ai fiancé à un époux unique, pour vous présenter au Christ comme une vierge pure» (2 Co 11,2). Le zèle ne trouve plus ici sa manifestation dans le judaïsme, mais dans le christianisme, tout en conservant son d'essence. L'unique différence réside dans l'identité des partenaires de l'Alliance: Dieu reste Dieu, mais s'assimilant au Christ dans la religion chrétienne, et à partir de saint Paul le peuple élu ne représente plus seulement Israël, mais l'ensemble des Juifs et des païens qui suivent Jésus-Christ.

ANIMADVERSIONES

'Her Flesh Was as Grass': Vita Adam et Evae 10.1

The *Vita Adam et Evae* relates that, after their expulsion from paradise, Adam and Eve repent of their sin by purifying themselves in the Jordan and Tigris rivers respectively. Satan manages to deceive Eve again by appearing to her in the guise of an angel, and persuading her to stop her penance. The *Vita* then says:

> *haec audiens autem Eva credidit et exivit de aqua fluminis et caro eius erat sicut herba de frigore aquae* (10.1) (1).

M.D. Johnson translates this passage as follows:

> Now when Eve heard this she believed and came out of the water of the river, and her flesh was as grass from the cold of the water (2).

In this translation one phrase is unusual: 'her flesh was as grass'. What can the metaphor mean? Several explanations have been proposed. L.S.A. Wells, in his translation, accounts for it by likening Eve's trembling to the movement of grass: 'But Eve heard and believed and went out of the water of the river, and her flesh was (trembling) like grass, from the chill of the water' (3). Another suggestion, noted by M.D. Johnson in his translation, is that of L. Ginzberg, who argues that the metaphor results from 'a mistranslation of the rare Heb. word *yarōqah*, "sponge", as though it were related to *yārāq*, "herb"' (4). Ginzberg maintains that the metaphor 'becomes intelligible only when we compare it with the Hebrew of PRE [Pirqe deRabbi Eli'ezer]. The translator of the Vita from the Hebrew did not understand this rare word, and thought that it meant a "herb"'(5). On the model of PRE, therefore, one could translate the passage 'her flesh was like a sponge from the chill of the water'. In this case, perhaps, the texture of a sponge might match that of gooseflesh.

While Ginzberg's conjecture is certainly plausible, it is not free of difficulties. First, other translators of the PRE apparently do not discern the same unintelligibility that Ginzberg does. G. Friedlander, for instance, translates the passage in this way:

(1) Latin text from G.A. ANDERSON – M.E. STONE, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve* (SBL.EJL 17; Atlanta [2]1999) 12. There is no precisely corresponding passage in the Greek *Apocalypse of Moses*.

(2) M.D. JOHNSON, *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J.H. CHARLESWORTH) (London 1983) II, 260.

(3) L.S.A. WELLS, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (ed. R.H. CHARLES) (Oxford 1913) II, 136.

(4) JOHNSON, *Pseudepigrapha*, 260, n. 10a; L. GINZBERG, *The Legends of the Jews* (Philadelphia 1925) V, 115.

(5) GINZBERG, *Legends*, V, 115.

> On the first day of the week he went into the waters of the upper Gihon until the waters reached up to his neck, and he fasted seven weeks of days, until his body became like a species of seaweed (6).

Second, Ginzberg's argument builds on the premise of a Hebrew *Vorlage* common to the *Vita* and PRE, an assumption from which many scholars would prescind (7).

Other versions of the subject matter of the *Vita* provide helpful commentary on the question. The Armenian version reads: 'her flesh was like withered grass, for her flesh had been changed from the water', and adds, 'but the form of her glory remained brilliant'. The Georgian version relates: 'her flesh was withered like rotten vegetables because of the coldness of the water', and then states 'all the form of her beauty had been destroyed' (8). While the versions evidently disagree over the final appearance of Eve, they concur that she is like withered greens after her ordeal. What, then, is the *tertium comparationis*? While (*pace* Wells) it is unlikely to be movement — withered greenery does not move very differently from vital greenery — it does suggest either Eve's bodily form or her colouration. With respect to the former, it is certainly possible that a 'withering' is in view in these two versions; perhaps Eve's flesh has wasted and wrinkled from long fasting and exposure to the water (9). Yet, it is not clear — at least in the Georgian version — how the *cold* of the water should induce withering.

The alternative is to suppose that the metaphor is referring to the colour of grass, and, in particular, the pallor associated with withered grass or greenery. Eve emerges from the Tigris, either deathly pale, or — as we would say — blue with cold.

While it is not possible to choose categorically between these alternatives, there is a suggestive, if limited, parallel in the Greek tradition (10). The poet Sappho uses a comparison with grass to describe the debilitating effects of love on her:

(6) G. FRIEDLANDER, *Pirkê de Rabbi Eliezer*. The Chapters of Rabbi Eliezer the Great. According to the Text of the Manuscript Belonging to Abraham Epstein of Vienna. Translated and Annotated with an Introduction and Indices (New York 41981) 147.

(7) See the discussion in M.E. STONE, *A History of the Literature of Adam and Eve* (Atlanta 1992) 46-53, 66-68.

(8) Both translations from ANDERSON – STONE, *Synopsis*, 12E. The relationship of the Armenian and Georgian versions to the *Vita* is difficult to establish; see the remarks by STONE, *History*, 36-39. In the Slavonic version, Eve is not duped by the Devil, and remains in the water (38-39.3).

(9) It is possible that both the Armenian and Georgian versions have been influenced by Isa 40,7-8:

> The grass withers, the flower fades,
> when the breath of the Lord blows upon it;
> surely the people are grass.
> The grass withers, the flower fades;
> but the word of our God will stand forever.

Eve's state anticipates her impending mortality. In addition, the references to Eve's 'glory' may have points of contact with Isa 40,6 (LXX): πᾶσα σὰρξ χόρτος καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου.

(10) Despite Sappho's undoubted influence on Latin literature (see note 14 below), comparisons of the complexion to grass are not a commonplace; cf. J. ANDRÉ, *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine* (Paris 1949) 189.

For when I look at you a moment, then I have no longer power to speak; But my tongue keeps silence, straightaway a subtle flame has stolen beneath my flesh, with my eyes I see nothing, my ears are humming, A cold sweat covers me, and a trembling seizes me all over, I am paler than grass (χλωρότερα δὲ ποίας ἔμμι [31.14-15]), and it seems to me that I seem to be not far short of death (31.7-16 *ap.* 'Longinus', *De subl.* 10.2) (11).

Here, 'paler than grass' is best taken as descriptive of Sappho's deathly pallor (12). Certainly this is the way that 'Longinus' has interpreted the passage, since he comments on how fittingly Sappho describes all her faculties leaving her (πάνθ' ὡς ἀλλότρια διοιχόμενα), her complexion (τὰς ὄψεις τὴν χρόαν) among them (13).

An echo of Sappho's metaphor can be found later in the Greek romantic tradition in Longus' *Daphnis and Chloe* (14), where it is used to describe Daphnis in the travails of love: χλωρότερον τὸ πρόσωπον ἦν πόας θερινῆς (15). Here, Daphnis' face is 'greener than summer grass'. While this could suggest a deep green, it is more likely, given the Lesbian locale, to refer to sere and withered grass. As Irwin remarks, 'Longus plainly takes χλωρός as typical of grass dried by the summer's heat, and so no longer green but pale' (16).

While these two examples are limited, they nevertheless provide an interesting point of comparison: flesh 'as grass' in both suggests a pathological condition. The pallor of Eve and Sappho and Daphnis is expressive of an

(11) Translation by D. Page, Sappho and Alcaeus. An introduction to the study of ancient Lesbian poetry (Oxford 1955) 19-20. Compare D.A. CAMPBELL, *Greek Lyric* (LCL 142; Cambridge 1982) I, 81: 'I am greener than grass'. Most scholars adopt one or other of these translations. For a brief listing, cf. R.J. EDGEWORTH, "Sappho Fr. 31.14 L-P: χλωροτερα ποιας", ACl 27 (1984) 123, n. 6. Nevertheless, it is worth observing that the interpretation of Sappho's line continues to spark debate. Edgeworth himself (ibid., 122) sees it as connoting suppleness and flexibility, while J.M. SNYDER (*Lesbian Desire in the Lyrics of Sappho* [New York 1997] 33) suggests 'more moist than grass'.

(12) Despite the frequent instances of 'pale [green] fear' (χλωρὸν δέος) in the epic tradition, E. IRWIN, *Colour Terms in Greek Poetry* (Toronto 1974) 65, claims that Sappho's 'greening' is a positive rather than a negative characteristic. That Sappho should say she is on the very brink of death immediately after the metaphor (31.15) implies that χλωρότερα may be rather less positive than Irwin would suppose.

(13) 'Longinus', *De subl.* 10.3: 'Are you not amazed how at one and the same moment she seeks out soul, body, hearing, tongue, sight, complexion as though they had all left her and were external' (CAMPBELL, *Greek Lyric*, I, 81).

(14) Sappho's fr. 31 appears to have been particularly influential in later catalogues that describe the pathology of love. Note, for instance, Apollonius Rhodius's (3.297-8) παρειὰς ἐς χλόον, ἄλλοτ' ἔρευθος; and cf. Callimachus, *Ep.* 44; Theocritus 2.80; Plutarch, *Demetr.* 38.4. In the Latin tradition, Catullus 51 reworks Sappho 31, although he omits the reference to pallor (but cf. 64.100; 81.4). See, as well, Horace, *Odes* 1.13; Ovid, *Ars* 723-738; *Met.* 9.535-738. E. ROHDE, DER GRIECHISCHE ROMAN UND SEINE VORLÄUFER (Hildesheim [4]1960) 167, n. 2, furnishes other exempla.

(15) Longus, *Daphnis and Chloe* 17.1.4. The last two words of this passage are suspect; θερινῆς is Courier's emendation for καιρίνης; cf. J.-R. VIEILLEFOND, *Longus: Pastorales* (CUFr; Paris 1987) 15. For Longus' dependence on Sappho here and elsewhere, see R.L. HUNTER, *A Study of Daphnis and Chloe* (Cambridge 1983) 73-76.

(16) Irwin, *Colours*, 65. Virgil in his sixth Eclogue (6.54) refers to 'pale grass' (*pallentis ruminat herbas*), though he does not relate it to the complexion. Cf., as well, Seneca, *Oedipus* 41.

abnormal bodily state. For Sappho and Daphnis the 'sweet sickness' of love is the culprit; for Eve in the *Vita*, it is not unrequited love that has made her as pale 'as grass', but hypothermia.

Classical, Near Eastern and Religious Studies
University of British Columbia
Vancouver, B.C., Canada V6T 1Z1

J.R.C. Cousland

SUMMARY

The *Vita Adam et Evae* uses an unusual metaphor to describe Eve's state when she ceases her penitential immersion in the Tigris river: 'her flesh was as grass from the cold of the water' (*caro eius erat sicut herba*). While a number of points of comparison have been adduced to explain the metaphor, including movement and texture, it is more likely to be the colour of Eve's skin — she is as pale as grass from the cold of the water.

A New Look at the Inscriptions of Tiglath-pileser III

Tadmor's new edition of the inscriptions of Tiglath-pileser III, king of Assyria, opens a door to a fresh discussion on these inscriptions focusing on the history of the relations between Assyria and western kingdoms ([1]).

1. *Summary inscriptions 4, 9, and 10*

The reading suggested by Tadmor for lines 5′-8′ of summary inscription 4 is problematic: (1) Tadmor claims that Kashpuna marks the northern border of the kingdom of Damascus in summary inscription 4. However, Kashpuna was located near the coast and not near the border of Damascus, and was in a part of the kingdom of Hamath that was annexed to the Ṣimirra province. Therefore it is unlikely that the author would purposely select Kashpuna as an indication of the northern border of the kingdom of Damascus. Tadmor indeed recognized the difficulties in the suggestion, yet never offered a solution ([2]). (2) The reading proposed by Tadmor compels us to assume that the Gilead was included within the kingdom of Aram ([3]). However, this assumption contradicts the biblical sources: the passage in 2 Kgs 15,29 indicates that the territories of the Gilead and the Galilee were included within the confines of the kingdom of Israel, which dominated both upper Galilee and the valley of Ijon and perhaps even the city of Dan. The structure of this passage is chiastic, and it should not be assumed that it consists of late additions:

1 In the days of Pekah king of Israel came Tiglath-pileser king of Assyria
    2 and took Ijon, and Abel-beth-maachah, and Janoah, and Kedesh and Hazor
        3 and Gilead
    2′ and Galilee, all the Land of Naphtali
1′ and carried them captive to Assyria

2′ generally defines the territory that includes the cities mentioned in 2. The term 'Galilee' is quite rare in the Bible. It apparently included the northern part of the country known to be the province of Megiddo in the Assyrian period. The term 'the land of Naphtali' generally indicates the north and is a synonym of Galilee. Compare with Josh 20,7, קדש בגליל בהר נפתלי. The fact that the author defines the area in a synonymous manner is not problematic: cf. 2 Kgs 10,32-33 and also external biblical inscriptions such as the Sefire treaties (face B, I, lines 8-10). The form גלילה is not necessarily late as several scholars have claimed ([4]). It is mentioned once more in Ezekiel, but this cannot serve as conclusive evidence for its date. On the contrary, other biblical

([1]) H. Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-pileser III King of Assyria*. Critical Edition, with Introduction, Translations and Commentary (Jerusalem 1994); for detailed reviews of Tadmor's book, see E. Frahm, *AfO* 44-45 (1997-1998) 399-404; W. Schramm, *Or* 68 (1999) 169-171; A.K. Grayson, *JAOS* 118 (1998) 280-281.

([2]) Tadmor, ibid., 138 (note to line 5′).

([3]) For the assumption that the Gilead is included within the territory of Aram during the time of Tiglath-pileser III, see N. Na'aman, "Rezin of Damascus and the Land of Gilead", *ZDPV* 111 (1995) 107-108; cf. S.A. Irvine, "The Southern Border of Syria Reconstructed", *CBQ* 56 (1994) 21-41.

([4]) See Na'aman, "Rezin" with additional literature there.

toponyms consist of a -ה suffix yet this does not indicate the time they were written: compare יהצה / -יהץ, etc.

The Gilead is a flexible territorial term, mentioned in the Bible more than 150 times. It often refers to small- and large-scale territories between the Arnon River in the south and the Yarmuk River in the north, and often even represents the Bashan. Determining the extent of the area ruled by Pekah is difficult, but this passage indicates that territories located in Transjordan were included within his kingdom.

Additional proof that several districts in the Gilead were included within the kingdom of Israel can be seen in 2 Kgs 15,25. This passage is faulty and several proposals for its reconstruction have been offered. It includes four indisputable components: (1) But Pekah the son of Remaliah, a captain of his, conspired against him, (2) and smote him in Samaria, in the palace of the kings' house (3) and with him fifty men of the Gileadites; (4) and he killed him, and reigned in his room.

Following the second component are four words whose meaning is unclear:

את ארגוב ואת האריה. The toponym Argob defines the area of the Bashan (1 Kgs 4,13; Deut 3; 4,13-14). The description of Solomon's districts in 1 Kgs 4,13 is extremely important because it defines the administrative districts of the son of Geber: לו חות יאיר בן מנשה אשר בגלעד לו חבל ארגוב אשר בבשן. If we assume that the word אריה results from יאיר the passages in 1 Kgs 4,13 and 2 Kgs 15,25 would be symmetric: in the first חות יאיר and חבל ארגוב and in the second יאיר (חות) and ארגוב (חבל). It is possible then, that Pekah was in charge of an administrative district, which included regions in the Bashan and in the Gilead, much like the son of Geber in the time of Solomon. In light of this proposal the passage in 1 Kgs 15,25 may be reconstructed thus: But Pekah the son of Remaliah, his officer in [the region of] Argob and [in the towns of] Jair, conspired against him ([5]). The fact that a company of fifty Gileadean warriors participated in the revolt supports this assumption. Apparently it was an élite unit at the disposal of Pekah, and was presumably used as his personal guard on account of his position as head of a district whose security was highly sensitive, especially around the Israel-Aram border.

In light of the tight and unique bonds between Pekah and Rezin (which probably began prior to Pekah's coronation: see 2 Kgs 15,37), it is unreasonable to conclude that the Gilead was torn away from Israel and annexed to Damascus, in the time of Pekah. Moreover, if the above reconstruction is correct it is safe to assume that the Argob region was also included within the kingdom of Pekah (and not only the Gilead).

To resolve the difficulties in Tadmor's proposals, a new reading for line 6′ of summary inscription 4 is offered. In my opinion we should add the verb *abil* or *akšud* at the end of line 6′ and separate lines 5′-6′ from lines 7′-8′. My new translation of lines 5′-6′ of summary inscription 4 is as follows: [I ruled/conquered (the land) from Kash]puna, which is on the shore of the upper sea [up to Qa]-ni-te Gil[ead and (up to)] Abel-Shiṭṭi, which is on the border

([5]) For previous discussion of this problematic issue, see P.A. VIVIANO, "Argob and Arieh", *The Anchor Bible Dictionary* (ed. D.N. FREEDMAN) (New York 1992) I, 376; and additional literature there.

of [Bit-Humria (or on the border of Moab)]. This pattern refers to the kingdom of Damascus, but also includes territories of more than one kingdom extending from the southern border of the kingdom of Hamath to southern Israel (including the kingdom of Damascus). The Assyrian Royal Inscriptions adduce many examples of this territorial pattern.

According to my new proposal, Kashpuna indicates the northwestern point of the occupied area: Qanite faces east whereas the Gilead and Abel-Shiṭṭi mark the central and south area. 'Gilead' probably refers to Ramoth-gilead (for the abbreviation of Ramoth-gilead to Gilead compare Abel-Shittim to shortened Shittim). Abel Shittim indicates the southern point of the described area, which is located at the tip of the Israelite kingdom (or of Moab). Note that the reading 'Abel- Shiṭṭi' is problematic. Other readings can be suggested; and the scribe may have made a mistake and it should be read as Abelim. Moreover, Smith was obviously reluctant to read the signs following *a-bil* in a clear-cut manner. However, additional signs were reconstructed in Smith's initial proposal (ibid., table LI). Was this due to a clarification of the proposed reading, or was it merely an educated guess by Smith, based on the indistinct remains of the name?

A different territorial pattern is presented in summary inscriptions 9–10. This pattern is partially similar to that mentioned in summary inscription 4, where it defines the borders of the kingdom of Damascus: 'I annexed to Assyria the wide [land of Bit]-Hazaili, in its entirely from [Mount Leb]anon as far as the city of Gilea[d, ..., ... on the bor]der of Bit Humria'. This territorial pattern is different from the one in summary inscription 4, and the one should not be completed according to the other. In fact, the only toponym common to both patterns is 'Gilead' (which was preserved almost entirely in summary inscription 10, whereas in summary inscription 9 it was partially preserved and therefore its completion is uncertain). It is reasonable to assume that the letters *ša patti* were included in both these patterns, however all the other definitions differ:

(1) In summary inscriptions 9–10 Mount Lebanon; in summary inscription 4 Kashpuna.

(2) In summary inscriptions 9–10 the toponym 'Gilead' comes after the letters *adi* whereas in summary inscription 4 'Qanite' is probably mentioned after those letters.

(3) A general pattern of the occupied area can be seen in summary inscription 4 (including several kingdoms), whereas in summary inscriptions 9–10 only a territorial pattern of the kingdom of Damascus is seen.

(4) In summary inscriptions 9–10 the kingdom of Israel is specifically mentioned ('the land of Omri'), whereas in summary inscription 4 it is unclear whether to complete 'the house of Omri' or 'Moab'.

(5) In summary inscription 4 Abel-shiṭṭi (or Abel-X) is mentioned as a city situated on the outskirts of Beth-Omri or Moab. However, the name of the city mentioned in summary inscriptions 9–10, which was on the confines of Israel, was not preserved, and for the time being it is impossible to complete its name. One can think of names of various cities located along the Israel-Aram border, such as those mentioned in 2 Kgs 15,29.

The precise meaning of the term 'Gilead' in summary inscriptions 9–10 is vague. If we were to accept the identification as the city of Ramoth-gilead, we

would still need to ask whether it meant the city, or whether the city stood for an entire region named after it, as, for example, in 1 Kgs 22. In any event, judging by these definitions regions in the Bashan and the Golan were evidently controlled by Aram, perhaps the areas of Geshur and Ashtaroth, and the border apparently passed down the Yarmuk, from Edrei to the west. Nevertheless, the other side of the Bashan was known as 'the Argob region' (perhaps east of the Bashan and the area of Kenath) was in the hands of the Israelites.

2. *The connection between Annals 18, 23, and 24*

Layard's copies (MS A, fol. 115-116), which are the only sources for inscriptions 23 and 24, indicate that both inscriptions were written on one slab([6]). In Tadmor's opinion the slab upon which these inscriptions were written is divided into two columns: inscription 23 was written in column I, whereas inscription 24 was written in column II([7]). This proposal is in fact most reasonable because it is difficult to see in inscription 24 'the ends of the lines' of inscription 23.

We now examine the link between inscription 18 and 24. Smith joined these two inscriptions, and other scholars approved of this([8]). Tadmor rejected Smith's suggestion and assumed that these inscriptions were parallel editions of one text. He completed one according to the other, and read line 3′ in both inscriptions as 'the 16 districts of Beth-Omri'. He also argued that the initial part of these inscriptions describes the conquest of the Galilee by Tiglath-pileser III([9]). In my opinion these two inscriptions are indeed parallel versions depicting the events of 732, although the arrangement of the accounts differ. They describe not one but two different events. In the second part of the inscriptions the kingdom of Ashkelon is mentioned, but in the first part other matters are covered. In inscription 18 the conquest of the Galilee, which was ruled by the kingdom of Israel, is apparently described([10]). Yet it should not be assumed that the beginning of inscription 24 depicts the subjugation of the Galilee. On the contrary, it is safe to assume that it deals with the conquest of the kingdom of Aram-Damascus. The name of no known settlement is preserved in inscription 24, and the only way to determine the subject matter in lines 1′-11′ is through the reference '16 districts'. Since the 16 districts of the kingdom of Damascus are specifically mentioned in inscription 23 (line 17′), and since there is no evidence that the kingdom of Israel was divided at that time to 16 districts, the only logical conclusion is that the first part of inscription 24 concerns the conquest of Damascus and not of Israel.

Moreover, inscription 23 depicts the subjection of 591 cities of Damascus, and not the 16 districts of Damascus; it is quite clear that Damascus was not yet conquered, so the passage may safely be said to cover the events of 733. We may accordingly assume that a complete description of the conquest of Damascus appears later in the original inscription. In my opinion this description is found in inscription 24. Moreover, the assumption that 13,520

([6]) TADMOR, *Inscriptions*, 34.

([7]) Ibid., 220-221.

([8]) G. SMITH, *Assyrian Discoveries* (London 1875) 283; P. ROST, *Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III* (Leipzig 1893) 38; with additional literature there.

([9]) TADMOR, *Inscriptions*, 32, 80-83, 220-221.

([10]) Many scholars have accepted this assumption. See TADMOR, ibid.

(inscription 24, line 9′) is the total number of the exiles deported from the cities of the Galilee is doubtful. Consequently, I propose that the figure 13,520 refers to the number of exiles taken away from one city, perhaps Damascus itself (compare with the number of people exiled from Samaria by Sargon II namely 27,280, or 24,280 ([11]). According to my proposal, the conquest of the kingdom of Israel is initially mentioned in version A (Anns. 23, 24), followed by the conquest of Damascus. Whereas in version B (which include Ann. 18) the events are presented in reverse order. Both events apparently occurred during the same year, 732 B.C. (Cf. the account of the events of 738 in the Annals of Tiglath-pileser, which are likewise presented in no particular order.)

The left-hand column below sets out my estimated reconstruction of the events mentioned in the slab which contain Anns. 23 and 24; the right-hand column depicts an estimated reconstruction of the events mentioned in the parallel slab (which contains Ann. 18)

Slab A (Layard, MS A, fol. 115-116	*Slab B* (Layard, MS A, fol. 69)
Inscription 23 (col. I)	
* *The battle against Aram*	* [*The battle against Aram*]
* *The siege of Damascus* (which does not end this year)	* [*The siege of Damascus* (which does not end this year)]
* *The submission of Aramean cities amongst which are the home of the dynasty of Rezin*	* [*The submission of Aramean cities amongst which are the home of the dynasty of Rezin*]
* *The submission of 591 cities of the kingdom of Damascus*	* [*The submission of 591 cities of the kingdom of Damascus*]
* *The Shamshi Episode*	
Inscription 23 (col. II)	* [*The Shamshi Episode*]
[*The continuation of Shamshi Episode*]	
* [*The conquest of the kingdom of Israel*]	* [*The completion of Aram-Damascus' conquest and the fall of Damascus*]
Inscription 24	Inscription 18
* *The completion of Aram-Damascus' conquest and the fall of Damascus*	* *The conquest of the kingdom of Israel*
* *The Episode of the king of Ashkelon*	* *The Episode of the king of Ashkelon*
[*The appointment of Idibi'ilu over the Egyptian Border*]	* *The appointment of Idibi'ilu over the Egyptian Border*]

3. *The relations between Israel and Assyria (745-738)*

The Assyrian hold on regions south of the Euphrates was abandoned during the reign of Ashur-dan III and Ashur-nirari V, the forerunners of Tiglath-pileser III. The king of Arpad and Unqi were accused by Tiglath-pileser III of violating an oath and revolting against Assyria ([12]). The kingdom of Urartu expanded its control of the region and weakened its control over Kummuh, Carchemish and the Aleppo area.

In 743-742 the Assyrians defeated a coalition headed by Sarduri II, king of Urartu and Mati'il, king of Arpad and including other kings, for example, those

([11]) See A. FUCHS, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad* (Göttingen 1994) 197.

([12]) For the accusation that the kings of Arpad and Unqi revolted against Assyria during the time of Tiglath-pileser III's predecessors, see TADMOR, *Inscriptions*, 56-57, 132-133.

of Melid, Gurgum and Kummuh (13). The Assyrians besiege the city of Arpad following the victory in the battle fought in the land of Kummuh. The city fell after three years and the kingdom of Arpad became an Assyrian province.

Following the fall of Arpad in 740, most western kingdoms, including the kingdom of Israel, presumably surrendered to Assyria. We have two documents dating to the time of Tiglath-pileser III in which the name of Menahem 'of Samaria' is mentioned; both documents contain the names of the western kings who gave tribute to the king of Assyria (14). In the stele from Iran, Menahem is mentioned before Ethbaal of Tyre (III A, line 6 = Tadmor, *Inscriptions*, 106-107-the following: list A), whereas in the other inscription Menahem is mentioned before Hiram of Tyre (Tadmor, *Inscriptions*, Ann. 13*: 11 = Ann. 27: 2; the following: list B). The Tyrian king's name is not specifically mentioned in the Layard manuscript, but Smith apparently filled in this name according to an additional copy of the inscription he possessed, so his reading should not be rejected (15). The various names of kings of Tyre indicate that list A preceded list B for two reasons: (1) Hiram, king of Tyre, is specifically mentioned in connection with Rezin's revolt and Tiglath-pileser III's campaigns to the west in 734-732: '[Hi]ram of Tyre, who plotted together with Reizn [...]' (Tadmor, *Inscriptions*, Summ. 9: rev. 5′). (2) summary inscription 7 (rev. 16′) specifically indicates that Matan reigned after Hiram. The order in which the Tyrian kings appear at that time is Ethbaal, Hiram, and Matan (16). Tadmor correctly argued that the names of western kings who gave tribute to Assyria in 738-737 appear in list B (17). In 739 the Assyrian army marched to the Upper Tigris (Ulluba) so it is reasonable to assume that list A is actually the list of those who brought offerings to Assyria in 740, the year in which the Assyrians conquered Arpad (18).

The list of tribute paid to Assyria in the stele from Iran mentions Israel, Damascus, Tyre, and the Arabs amongst others. Nevertheless, two main groups are missing from the list: (1) The kingdoms located south of Damascus and Israel, which include Judah, the Transjordan kingdoms and the Philistine kingdoms. (2) Northwestern Syrian kingdoms, mainly Hamath and Unqi and also the Phoenician cities located south of Unqi and west of Hamath, including Usnu, Zimarra, Arqa, Siannu and Kashpuna. Unqi is mentioned explicitly as one of the kingdoms revolting against Assyria; the other kingdoms did not surrender, and this was taken by the Assyrians as a hostile act, which demanded a response.

The passage 2 Kgs 15,19-20, which depicts the arrival of the Assyrian king in Israel and the offerings of Menahem, apparently refers to the subjection of Menahem in 740. It appears that Menahem's reign was unpopular and a bond with Assyria was meant to strengthen the new dynasty in Israel. Indeed, the money owed to Assyria was not paid out of the

(13) For the Assyrian campaign in 743, see TADMOR, *Inscriptions*, 269-270.

(14) For the stele from Iran, see L.L. LEVINE, *Two Neo-Assyrian Stele from Iran* (Toronto 1972) 11-24; TADMOR, *Inscriptions*, 91-110.

(15) H. TADMOR, "Azariah of Judah in Assyrian Inscriptions", *The Kingdoms of Israel and Judah* (ed. A. Malamat) (Jerusalem 1961) 177-178 (Hebrew).

(16) M. COGAN, "Tyre and Tiglath-pileser III", *JCS* 25 (1973) 96-99.

(17) TADMOR, "Azariah of Judah", 178-179.

(18) For a different opinion, see E.R. THIELE, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Grand Rapids [3]1983) 143-162.

kingdom's treasury but collected from the Israelite nobles who probably resisted Menahem. The Assyrian sources do not relate any arrival of Tiglath-pileser III in Israel in the time of Menahem. Yet it is possible that Tiglath-pileser III's inscriptions do not have details of the events of 742-740; consequently, the biblical testimony should not be rejected ([19]).

Following the conquest of Arpad and the offerings made by western kings, the Assyrian army headed towards the upper Tigris and fought against Ullubu (739-738). The Assyrians returned to the west in 738-737 and defeated the coalition led by Azriyau and Tutamu, king of Unqi. Azriyau's identity has not yet been settled in research. Several scholars believe that he was Azariah/Uzziah, king of Judah ([20]). However, this assumption is impossible ([21]). It is unlikely that Judah exploited Israel's weakness following the death of Jeroboam II in order to expand its borders and turn Israel into a vassal ([22]). Judah probably did not take control of Israel so Israel did not make an alliance with Assyria and Egypt to cast off the yoke of Judah. Uzziah king of Judah was an old man in 738 (approx. 66). He resided in בית החופשית and probably had no link with the revolt in northern Syria against Assyria. Eni-il king of Hamath is mentioned in the list of tribute of 738 (Tadmor, *Inscriptions*, Ann. 13*: 10′-12′; cf. ibid., Summ. 7: 8′), from which we may assume that amongst the kingdoms that acted against Assyria in 736, only Hamath remained independed. Several scholars assume that unlike Azriyau and his allies, Hamath did not revolt against Assyria ([23]). This suggestion is problematic. It is not accidental that Hamath was not mentioned in the stele from Iran; it teaches us that Hamath apparently did not surrender to Assyria in 740. Moreover, if Hamath was loyal to Assyria in 738 and did not participate in Azriyau's coalition, and in fact suffered from his actions, which resulted in the subjugation of its cities, why was Hamath punished by the Assyrians, who seized nineteen of its districts? Assyria should seemingly have rewarded the loyalty of Hamath's king for suppressing the revolt and not annexing territories from his kingdom. In light of these facts, it is better to assume that Azriyau was actually the king of Hamath. His name may be an indication of an Israelite influence over Hamath in the mid-8th century B.C. ([24]). According to this assumption, Azriyau died in battle or was deposed in a palace revolution, and Eni-il was crowned in his stead. The presumed palace revolution in Hamath and the emergence of a pro-Assyrian group may be the reason why Assyria agreed to the continuation of the partially independent existence of Hamath's kingdom, while narrowing its territorial extent (compare with the reasons for the ascent of Hoshea, the last king of Israel).

([19]) For the reign of Menahem, see T.R. Hobbs, "Menahem", *The Anchor Bible Dictionary* (ed. D.N. Freedman) (New York 1992) IV, 692-693, with additional bibliography there.

([20]) For the identification of Azariah with Azriyau king of Judah, see Tadmor, *Inscriptions*, 273-274.

([21]) N. Na'aman, "Campaigns of the Assyrian Kings to Judah in Light of a New-Assyrian Document", *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies*, 2 (1977) 177-180 (Hebrew).

([22]) For this assumption, see Tadmor, "Azariah of Judah" 173.

([23]) Cf. Na'aman, "Campaigns", 178-180.

([24]) For the Israelite influence in Hamath, see S. Dalley, "Yahweh in Hamath in the 8th century BC: cuneiform material and historical deductions", *VT* 60 (1990) 27-32.

The king of Arvad is not listed among the kings offering tribute to Assyria in 738, so we may assume that Arvad did not surrender, not even after the defeat of the kings of Unqi and the Phoenician kingdoms to the north of Byblos. The Assyrians defeated Arvad apparently during their campaign of 734, as is evident from the list of offerings to Assyria in 734 (Tadmor, *Inscriptions*, Summ. 7: rev. 10′) ([25]).

4. *The relations between Israel and Assyria (737-731)*

Aram and Israel attacked Jerusalem during the reign of Ahaz, king of Judah, and wished to crown a king of their choice over Judah. As a result of the Aramean-Israelite attack, Ahaz sent seraphs and offerings to Tiglath-pileser king of Assyria (2 Kgs 16,7-8). According to v. 9 the king of Assyria accepted Ahaz's appeal and attacked Aram, conquered Damascus, and killed Rezin. The time when Assyria subjugated Judah cannot clearly be learned from these passages, whether before or after the request of Ahaz ([26]).

Ahaz is specifically mentioned in a summary inscription from Calah (K 3751 = Tadmor, *Inscriptions*, Summ. 7: rev. 11′) 'Jehoahaz [Ya-ú-ha-zi] of Judah' and the kings of Amon, Moab, Edom and Philistia are mentioned among those who conveyed offerings to Assyria. This summary inscription was written following the 17th year of Tiglath-pileser III, namely 729-728 (rev. 5′). The events are described in geographical order, not chronologically: lines 1′-6′, which depict the reduction of the Arabs and other nomads, and the appointment of Idibi'ilu, apparently reflect the events which occurred in 733-732; lines 7′-9′ present an updated list of tribute to Assyria during 738 ([27]). This list does not contain the names of several kings, among them are those of Aram and Israel. Lines 10′-13′ list kings of Phoenicia, Philistia, Judah, and Transjordan who were not included amongst those who brought tribute in 738, whereas in lines rev. 14′-16′ two additional events apparently dating to the end of this period are mentioned: the payment of offering by Metenna of Tyre and the deposition of Uassurme king of Tabal. Since the latter is included in rev. 9′ of the same inscription among the givers of tribute, rev. 14′-16′ are obviously additions to the list, which is compiled by the combination of several passages. The mention of Panammu, king of Samal, and of [Mi]tinti of Ashkelon in summary inscription 7 indicates that the tribute was paid in 734, since Panammu king of Samal was killed during the siege of Damascus in 733-732 (*KAI*, 215, ll. 16-18); whereas [Mi]tinti king of Ashkelon was deposed apparently in 732 (Tadmor, *Inscriptions*, Ann. 18: 8′-9′ and 24: 12′-16′).

([25]) B. ODED, "The Phoenician Cities and the Assyrian Empire in the Time of Tiglath-pileser III", *ZDPV* 90 (1974) 46; the subjection of a city located out at sea (probably Arvad) is mentioned in summary inscription 8 — see TADMOR, *Inscriptions*, Summ. 8: 1′-7′.

([26]) For the Syrian-Ephraimite war, see B. Oded, 'The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered', *CBQ* 34 (1972) 153-165; E. LIPINSKI, "Aramaeer und Israel", *TRE* III, 97-101; H. TADMOR – M. COGAN, "Ahaz and Tiglath-pileser in the Book of Kings: Historiographic Considerations", *Biblica* 60 (1979) 491-508; G. GALIL, "Conflicts between Assyrian Vassals", *SAAB* 6 (1992) 60-61; C.S. EHRLICH, "Coalition Politics in Eighth Century B.C.E. Palestine: The Philistines and the Syro Ephraimite War", *ZDPV* 107 (1991) 48-58; R. TOMES, "The reason for the Syro-Ephraimite War", *JSOT* 59 (1993) 55-71; P.E. DION, *Les araméens à l'âge du fer: histoire politique et structures sociales* (Paris 1997) 213-214.

([27]) TADMOR, *Inscriptions*, 170-171, 265-268.

Determining the order of Tiglath-pileser III's campaigns during 734-732 is difficult for three main reasons: (1) the Assyrian inscriptions are mostly 'summary inscriptions', and the few Annals passages that have survived provide only minor help in determining the order of the campaigns; (2) the Assyrian inscriptions are contradictory; (3) the biblical data is unclear and cannot assist in deciding among the various reconstructions of the events. In my opinion of the various suggestions made on this issue, the following is the most preferable. The purpose of the Assyrian campaign to the Mediterranean coast in 734 is unclear. It was probably for economic reasons and the desire of the Assyrian kings to take the rich coastal cities ([28]). The following are perhaps the main stages of the 734 campaign. (1) The subjugation of Arvad and the annexation of Kashpuna to the province of Sumur (Tadmor, *Inscriptions*, Summ. 8: 1′-9′). (2) Cities of Tyre, including Mahalab, were conquered during the campaign (Tadmor, Inscriptions, Summ. 9: rev. 5′-8′). (3) Following the conquest of the Tyrian cities, the Assyrian army moved south down the coast towards Philistia. (4) The subjugation of Gaza (Tadmor, *Inscriptions*, Summ. 4: 8′-15′; Summ. 9: rev. 13′-16′; Summ. 8: 14′-18′). (5) The erection of a monument in 'the city of the brook of Egypt' (Tadmor, *Inscriptions*, Summ. 8: 18′-19′). (6) The subjugation of Siruatti the Me'nite (Tadmor, *Inscriptions*, Summ. 8: 22′-23′).

During the campaign most of the western kingdoms, including Judah and Ashkelon, surrendered to Assyria (Tadmor, *Inscriptions*, Summ. 7: rev. 1′-13′). The Assyrians returned to their homeland as the campaign ended in 734.

Aram and Israel attacked Judah following the departure of the Assyrians from the area because of internal conflicts and the intention of Aram's king to control the kingdom of Judah ([29]). At this time Elath was conquered (2 Kgs 16,6) and the Philistines conquered regions in the Shephelah (2 Chr 28,18). Additional monarchs, including Hanun of Gaza, Hiram of Tyre, Shamshi queen of the Arabs, and others, joined the Aram-Israel alliance, which was also supported by Egypt. As a result of the attack on Judah and Jerusalem, Ahaz sent seraphs to the king of Assyria and asked for his protection and intervention in the conflict. This plea, which corresponded with Assyrian interests, apparently had a minor effect on the Assyrian king's decision to shorten his time in Urartu, lift the siege on Tushpa, and direct his forces to the west in order to halt the erosion of the Assyrian position and prevent the expansion of the Aramean-Israelite coalition.

The 733-732 campaign was mainly aimed against Aram and Israel. Reconstructing the steps of these campaigns is problematic, and only through assumption we can suggest the following order. At the beginning of the campaign, regions in the kingdom of Aram were conquered and Damascus besieged (Tadmor, *Inscriptions*, Ann. 23: 1′-17′).

The war against Shamshi queen of the Arabs was launched following the invasion of the kingdom of Damascus in 733, as it appears in Ann. 23 ([30]).

([28]) ODED, "The Historical Background", 153-165, with additional literature.

([29]) R. BORGER – H. TADMOR, "Zwei Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft aufgrund der Inschriften Tiglat-pilesers III", *ZAW* 94 (1982) 244-251.

([30]) I. EPH'AL, *The Ancient Arabs: Nomads on the Borders of the Fertile Crescent, 9th–5th Centuries BC* (Jerusalem – Leiden 1982) 82-84; TADMOR, *Inscriptions*, 80-81, 222-230.

Shamshi was probably crowned in 737 or 736 and carried on the former policy. The Arabs gave tribute to Assyria in 740-735, whereas in 734 the Arabs joined the Aramean-Israelite coalition. The surrender of the Arabs was closely followed by that of the other nomad tribes mentioned in the Assyrian inscriptions (including 'Massa', Tema', Ephah', and others). Transjordan was also conquered during this campaign and the exiles from the tribes of Reuben, Gad, and Manasseh were deported to Assyria (2 Kgs 15,29; 1 Chr 5,6; 22,25-26).

The subjugation of the kingdoms of Israel and Aram was completed only in 732 (see above discussion on the connection between Anns. inscriptions 18, 23, 24). The Assyrian army conquered the Galilee (2 Kgs 15,26; Tadmor, *Inscriptions*, Ann 18: 2′-7′), the cities of Ephraim and Manasseh, and besieged Samaria (Tadmor, *Inscriptions*, Summ. 13: 17′-18′). Only the reduction of cities located in upper and lower Galilee are mentioned in the biblical and Assyrian sources, yet there is no doubt that Assyria conquered all Israelite cities apart from Samaria (31).

The siege of Damascus was completed apparently in 732. Rezin was killed and the kingdom of Aram was annexed to Assyria and divided into four provinces (2 Kgs 16,9; Tadmor, *Inscriptions*, Summ. 9: rev. 3′-4′; Summ. 4: 6′-8′). Samaria and Ashkelon also surrendered due to the fall of Damascus. Palace revolutions occurred in both cities. Mitinti was deposed by Rukibtu, whereas Hoshea, who killed Pekah, seized power over Israel (2 Kgs 15,30; Tadmor, *Inscriptions*, Summ. 8: 10′-13′; Summ. 9: rev. 9′-11′; Summ. 4: 15′-19′; Summ. 13: 18′) (32). Hoshea was crowned in 732-731. Evidence for this date comes from an Assyrian inscription which indicates that Hoshea gave tribute to the king of Assyria in Sarabanu, presumably in 731 (Tadmor, Summ. 9: rev. 9′-11′) (33).

University of Haifa
Dept. of Jewish History
Mount Carmel, Haifa 31195
Israel

Gershom GALIL

SUMMARY

The first part of the article re-examines the inscriptions of Tiglath-pileser III, mainly Summary inscriptions 4, 9, 10 and Ann. 18, 23, 24. The author proposes a new reading to line 6 of Summ. 4 by adding a verb (*abil* or *akšud*) at the end of this line, and separating lines 5-6 from lines 7-8. In the author's opinion Ann. 18 and 24 are indeed parallel versions depicting the events of 732, yet, Ann. 18 describes the conquest of Galilee, while Ann. 24 deals with the conquest of Damascus. The second part of the article examines the relations between Assyria and the West in the days of Tiglath-pileser III in light of the new proposals offered in the first part of the article.

(31) For the identification of the cities conquered by Tiglath-pileser III in the Galilee, see Y. AHARONI, *The Land of the Bible* (London [2]1979) 372-374.

(32) N. NA'AMAN, "Historical and chronological notes on the kingdom of Israel and Judah in the eighth century BC", *VT* 36 (1986) 72-73; TADMOR, *Inscriptions*, 202-203.

(33) BORGER – TADMOR, "Zwei Beiträge" 244-251; TADMOR, *Inscriptions*, 188-189, 277.

Zur Datierung der Asaph-Psalmen 74 und 79

Obwohl die Festsetzung der Entstehungszeit von Psalmen notorisch schwierig ist, gelten die gattungsmässig als Volksklagelieder eingestuften Psalmen 74 ([1]) und 79 ([2]) heute doch als recht sichere Kandidaten für eine exilische Datierung (*post* 587 v. Chr.). Die früher noch häufiger (v.a. im Blick auf Ps 74) vertretene Datierung in die Makkabäerzeit (Tempelentweihung von 168 v. Chr. als Entstehungsanlass) wird heute zu Recht kaum mehr vertreten ([3]), zumal am Anfang des 2. Jh.s v. Chr. das Psalmenbuch in seiner proto-masoretischen Gestalt bereits vorgelegen haben dürfte ([4]). Zudem gehören die beiden hier zu diskutierenden Psalmen und mit ihnen die gesamte Gruppe der Asaph-Psalmen (Pss 50; 73–83) kaum zu den jüngsten im Psalmenbuch. Im Gegenteil: Die Zitierung von Ps 79,2-3 in 1 Makk 7,17 lässt nicht auf Gleichzeitigkeit schliessen, sondern auf einen aktualisierenden Rückgriff auf ältere Volksklage-Psalmen in der Makkabäerzeit.

Eine Überprüfung der scheinbar recht gesicherten Datierung der Pss 74 und 79 in die Exilszeit drängt sich mir aus folgenden Gründen auf: 1. Eigene Studien zu den Pss 76, 77 und 78 ([5]) sowie diejenige von Hieke über

([1]) Konsultierte Studien und Kommentare: F. WILLESEN, "The Cultic Situation of Psalm LXXIV", *VT* 2 (1952) 289-306; H. DONNER, "Argumente zur Datierung des 74. Psalms", *Wort, Lied und Gottesspruch.* Beiträge zu Psalmen und Propheten. FS Joseph Ziegler (Hrsg. J. SCHREINER) (FzB 2; Würzburg 1972) 41-50; J.J.M. ROBERTS, "Of Signs, Prophets, and Time Limits: A Note on Psalm 74:9", *CBQ* 39 (1977) 474-481; H.-J. KRAUS, *Psalmen.* 2. Teilband. Psalmen 60–150 (BKAT XV/2; Neukirchen-Vluyn [5]1978) 675-683; A. GELSTON, "A Note on Psalm LXXIV 8", *VT* 34 (1984) 82-87; H.P. NASUTI, *Tradition History and the Psalms of Asaph* (SBL.DS 88; Atlanta 1988) 66-71; R. SOLLAMO, "A Wood-Cutter Entering a Forest Wielding Axes", *SEÅ* 54 (1989) 178-187; H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart.* Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148; Göttingen 1989) 122-133, 324-325; M.E. TATE, *Psalms 51–100* (WBC 20; Dallas 1990) 239-255; M.D. GOULDER, *The Psalms of Asaph and the Pentateuch.* Studies in the Psalter, III (JSOTSS 233; Sheffield 1996) 61-78; K. SEYBOLD, *Die Psalmen* (HAT I/15; Tübingen 1996) 285-290; P. AUFFRET, "Souviens-toi de ton assemblée! Étude structurelle du Psaume 74", *FolOr* 33 (1997) 21-31; W.C. BOUZARD JR., *We Have Heard with Our Ears, O God.* Sources of Communal Laments in the Psalms (SBL.DS 159; Atlanta 1997) 174-185; M. EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott.* Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (FAT 21; Tübingen 1998) 77-102.

([2]) Konsultierte Studien und Kommentare: KRAUS, *Psalmen,* 713-717; NASUTI, *Tradition History,* 94-97; TATE, *Psalms 51–100,* 296-303; GOULDER, *Psalms of Asaph,* 131-137; SEYBOLD, *Psalmen,* 313-315; BOUZARD, *Ears,* 174-185.

([3]) Vgl. aber noch DONNER, "Argumente".

([4]) Vgl. dazu die F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Die Psalmen I.* Psalm 1–50 (NEB 29; Würzburg 1993) 8-9; A. LANGE, "Die Endgestalt des protomasoretischen Psalters und die Toraweisheit. Zur Bedeutung der nichtessenischen Weisheitstexte aus Qumran für die Auslegung des protomasoretischen Psalters", *Der Psalter in Judentum und Christentum* (Hrsg. E. ZENGER) (HBS 18; Freiburg 1998) 101-136 (v.a. 105-111).

([5]) Vgl. B. WEBER, *Psalm 77 und sein Umfeld.* Eine poetologische Studie (BBB 103; Weinheim 1995); B. WEBER, "'In Salem wurde sein Versteck...' Psalm 76 im Lichte literarischer und historischer Kontexte neu gelesen", *BN* 97 (1999) 85-103; B. WEBER, "Psalm 78: Geschichte mit Geschichte deuten", *ThZ* 56 (2000) (noch nicht erschienen).

Ps 80 (6) haben für die genannten Psalmen eine Entstehung in der Assyrerzeit im Kontext der mit den Daten 722 v. Chr. und 701 v. Chr. (7) verbundenen Ereignisse wahrscheinlich gemacht (8). Zugleich ist in diesen Asaph-Psalmen eine Herkunft aus dem (ehemaligen) Nordreich und eine neue Ausrichtung auf Jerusalem (als gemeinsame Haupt- und Tempelstadt) anzunehmen. Daraus ist die Frage entstanden, ob sich möglicherweise weitere Psalmen der Asaph-Gruppe demselben historischen Entstehungskontext verdanken. 2. Die Konzentration der Datierungsüberprüfung auf Ps 74 und Ps 79 geschieht aus folgenden Überlegungen: Die mit Prophetie und Gericht in Zusammenhang stehenden Pss 50; 73; 75; 81 und 82 sind recht offen im Blick auf zeitliche Festlegungen hin (einige scheinen allerdings die Existenz eines intakten Heiligtums vorauszusetzen) und sind darum im Blick auf die Überprüfung der Möglichkeit einer vorexilischen Ansetzung weniger geeignet. Die verbleibenden Asaph-Psalmen der Volksklage-Gattung (Pss 74; 79; 83) sind eher datierbar. Ps 83 soll hier wegen seiner besonderen Probleme (Völkerliste, Abschlusspsalm der Asaph-Gruppe) unberücksichtigt bleiben (9), so dass sich diese Studie auf die Überprüfung der beiden (ähnlichen) Volksklage-Pss 74 und 79 konzentriert, die — wie gesagt — überwiegend der Exilszeit zugeordnet werden. 3. Die Einsicht, dass die unter der Zuschrift לאסף stehenden Psalmen eine Reihe von Gemeinsamkeiten und damit einen gewissen Gruppenhorizont aufweisen, ist durch verschiedene Studien herausgestellt worden und wird hier vorausgesetzt (10). Ein gemeinsamer Gruppen- und/oder Tradentenhorizont muss zwar nicht zwingend heissen, dass den Asaph-Psalmen auch eine ähnliche Entstehungssituation zugrunde liegt, lässt aber zumindest danach fragen, zumal der für die asaphitische Gruppenkonstellation Ps 73–83 wichtige Ps 78 (Überlänge, Zentralstellung) an seinem Ende auf den Wechsel des Führungsprimats in Israel von Ephraim zu Juda hinweist — ein Indiz, das in die Zeit zwischen 722 v. Chr. und der Regierungszeit Josias führt.

Aus diesen eben genannten Gründen werden die beiden Pss 74 und 79

(6) Vgl. T. Hieke, *Psalm 80 — Praxis eines Methodenprogramms.* Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung mit einem gattungskritischen Beitrag zum Klagelied des Volkes (ATSAT 55: St.Ottilien 1997).

(7) So gemäss der traditionellen Chronologie, die jüngst von J. Goldberg, “Two Assyrian Campaigns against Hezekiah and Later Eighth Century Biblical Chronology”, *Bib* 80 (1999) 360-390, (wieder) herausgefordert worden ist.

(8) Habe ich in meiner Dissertation (Weber, *Psalm 77,* 248-264) im Blick auf Ps 77 eine exilische Datierung gegenüber einer solchen in hiskianischer oder josianischer Zeit noch (leicht) favorisiert, neige ich heute dazu, die Wahrscheinlichkeit im Blick auf die beiden Datierungsoptionen umzukehren und einer Entstehung während oder gegen Ende der assyrischen Hegemonie den Vorzug zu geben (vgl. Weber, “Salem”, 91-92).

(9) Ps 83 ist eine separate Studie gewidmet (erscheint voraussichtlich in den BN).

(10) Vgl. abgesehen von meiner eigenen Studie (Weber, *Psalm 77,* 273-304) v.a. Nasuti, *Tradition History;* P. Schelling, *De Asafspsalmen hun samenhang en achtergrond* (Kampen 1985); M. Millard, *Die Komposition des Psalters.* Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9; Tübingen 1994) 43-44, 89-103; K. Seybold, “Das ‘Wir’ in den Asaph-Psalmen. Spezifische Probleme einer Psalmengruppe”, *Neue Wege der Psalmenforschung.* FS W. Beyerlin (Hrsg. K. Seybold – E. Zenger) (HBS 1; Freiburg 1994) 143-155.

einer Neubeurteilung hinsichtlich ihrer zeitlichen Ansetzung unterzogen ([11]). Sollte es sich erweisen, dass die Pss 74 und 79 nicht oder jedenfalls nicht zwingend ins Exil (oder später) zu datieren sind, ist m.E. auch die Datierung der verbleibenden Psalmen innerhalb der Asaph-Gruppe zu überprüfen (und allenfalls ein ähnlicher vorexilischer Horizont ins Auge zu fassen). Einschränkend ist allerdings festzuhalten, dass Ps 74 und Ps 79 auch unter der Annahme einer vorexilischen Entstehung als Volksklagelieder in der Exilszeit eine wichtige Rolle spielten (Aktualisierung). Die Frage ist lediglich, ob diese prominente Rolle mit ihrer Entstehung oder der Wiederverwendung in Zusammenhang steht ([12]). Eine zweite Einschränkung ist methodischer Art und besagt, dass in der Frage der Datierung dieser beiden (und anderer) Psalmen angesichts der schmalen Textbasis, der Eigenart der auf Wiederverwendung angelegten Poesie und der unterschiedlich vorgenommenen theologischen Einordnungen der Psalmen in die atl. Überlieferungszusammenhänge Sicherheit kaum erreicht werden kann. Wir haben es mit grösseren oder geringeren Wahrscheinlichkeiten zu tun.

Wir durchsuchen zunächst die beiden Psalmen nach Anhaltspunkten, die Aufschlüsse über die Entstehungszeit geben können. Den Abschluss bildet eine Auswertung, in der die Untersuchungsergebnisse zusammengefasst und Schlussfolgerungen gezogen werden.

I. Zur Datierung von Psalm 74

1) *Verse 1-3*

Mit der expliziten Nennung des "Berges Zion" in V. 2c ist ein Jerusalemer Bezug in der vorliegenden Fassung von Ps 74 gegeben. Die Frage ist, ob dieser Versschluss zum Ursprungspsalm gehört oder ob er eine spätere, aktualisierende Kommentierung darstellt. Zur Beantwortung dieser Frage und weiterer Entscheide ist die grammatikalische und semantische Bestimmung des Verses wesentlich. Aufgrund des Eingangsverses wird klar, dass Israel sich in einer nationalen Notlage weiss, die es mit JHWHs Gerichtshandeln in Zusammenhang bringt. Insbesondere das *Anhalten* des Elends ([ל]נצח — ein Leitwort, vgl. VV. 3a.10b.19b) wird zum Problem. Dabei ist — anders als in Klgl 2,7 — nicht Altar und Heiligtum Gegenstand der Verwerfung Gottes, sondern das Volk, "die Herde deiner Weide" (vgl. Jer 23,1; Ez 34,31; Ps 79,13). Auf diese Situation reagiert das Bittgebet VV. 2-3, zunächst mit dem auf das Schilfmeer-Lied (Ex 15,1-18) Bezug nehmenden Gottes-Appell, seiner die Volksgemeinde begründenden Heilstaten zu gedenken. הר־ציון ist dabei als Akkusativobjekt mit dem Eingangsimperativ זכר zu verbinden und זה als Relativpartikel zu

([11]) Die vorliegende Studie beschränkt sich weitgehend auf die Erhebung von Indizien in den beiden Psalmen, die für eine zeitliche Ansetzung auswertbar erscheinen. Eine detaillierte, auch die Poesie der beiden Stücke berücksichtigende Auslegung ist hier nicht beabsichtigt.

([12]) Auch wenn man die Volksklagen der Psalmen analog zu den mesopotamischen *balag/eršemma*-Texten mit einem kultischen Kalendarium und gottesdienstlichen Wiederaufführungen verbinden will (vgl. BOUZARD, *Ears*, 204-211), kann trotzdem nach Spuren der Entstehungsgeschichte gefragt werden.

fassen (13). Das Perfekt שכנת ist aufgrund der Parallelisierung mit קנית und גאלת sowie der Referenz auf heilsbegründendes Geschehen als *Ingressivum* zu interpretieren. Ich übersetze: “Gedenke … des Berges Zion, auf dem du Wohnung genommen hast” (14). Das Trikolon 2abc lässt sich mit dieser Interpretation — unabhängig davon wie man V. 2b bestimmt (15) — durchaus als ursprünglich verstehen. Der Hinweis von Spieckermann und dessen Schüler Emmendörffer (16), dass V. 2c (wie V. 2ab auch!) sich an das Schilfmeerlied anlehne, ist richtig, doch dies kann mindestens so sehr für die Ursprünglichkeit dieses Schlusskolons wie für eine spätere Ergänzung sprechen (17). Wenn man allerdings eine exilische Ansetzung für gegeben hält, wird V. 2c in dieser Übersetzung zwar nicht gerade unmöglich, aber doch problematisch. Im Rahmen einer exilischen *Relecture* ergibt sich die Möglichkeit, שכנת perfektisch-resultativ zu übersetzen (“… auf dem du [einst] wohntest”). Damit wäre aber eine gewisse Spannung zu den Begründungsaussagen von V. 2ab in Kauf genommen. Als eigentliche Randnotiz müsste V. 2c dann wohl von V. 2ab abgekoppelt gelesen werden: “Dies ist der Berg Zion, auf dem du (einst) wohntest”. Dass eine solche später in den Text hineingeraten ist, lässt sich nicht ganz ausschliessen (18). Doch auch bei dieser Annahme will eine Einfügung nach V. 2ab nicht recht passen. Anders sähe es aus, würde V. 2c als erklärende “Randnotiz” nach V. 3 folgen und an קדש anknüpfen. Insgesamt hat die Annahme, dass das Kolon 2c bereits ursprünglich zum Psalm gehörte, die grösste Wahrscheinlichkeit. Damit ist zwar ein Jerusalemer bzw. Zion-Bezug angezeigt, doch weist dieser nicht auf die Sprechgegenwart des Psalmisten, sondern auf die das Volk Israel begründende Heilsgeschichte zurück, die sich von der Befreiung am Schilfmeer bis hin zur Wohnsitznahme JHWHs auf dem Jerusalemer Tempelberg unter David und Salomo spannt.

Wenden wir uns nun V. 3 zu, der (zusammen mit V. 7) gemäss Spieckermann “das ausschlaggebende Argument für die exilische Datierung” (19) darstellt. Tatsächlich ist von “immerwährenden Trümmern” (20) und von der Verheerung (רעע hif., hier: “eine Sache übel behandeln”) “im

(13) Möglich wäre auch, זה demonstrativ zu interpretieren (“dieser Berg Zion”), unter der Annahme, dass der benötigte Artikel aus poetischen Gründen fehlt.

(14) Diesbezüglich übereinstimmend mit KRAUS, *Psalmen*, 675; EMMENDÖRFFER, *Gott*, 77.

(15) Am Nächsten liegt, שבט נחלתך als Akkusativobjekt zu fassen (“… die du als Stamm deines Erbbesitzes erlöst hast”). Die Annahme einer Abhängigkeit der Constructus-Verbindung vom Vers-eröffnenden Imperativ scheitert wohl an der Satzstellung (גאלת wäre dann kaum vorangestellt). Da bei שבט נחלתך aufgrund von Jer 10,16; 51,19; Jes 63,17 (vgl. auch Jes 19,25) von einer geprägten Wendung auszugehen ist, scheint eine Auflösung dieser (so SEYBOLD, *Psalmen*, 285) nicht ratsam.

(16) Vgl. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart*, 129; EMMENDÖRFFER, *Gott*, 79.

(17) Vgl. die Stichwort-Bezüge von V. 2abc zu Ex 15,13.16.17. Die explizite Gleichsetzung des “Berges” mit dem Zion findet sich allerdings bekanntlich im Schilfmeerlied nicht. Die Ausdrucksweise “Berg Zion” dürfte auf Jesaja zurückgehen (vgl. u.a. Jes 4,5; 8,18; 10,2; 18,7; 24,23; 29,8; 37,32). Man beachte in diesem Zusammenhang aber auch den asaphitischen Beleg Ps 78,68-69.

(18) Dafür plädiert etwa GOULDER, *Psalms of Asaph*, 63, und interpretiert den Zusatz als Jerusalemer Adaption.

(19) SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart*, 126.

(20) Nach *HALAT* 607 ist מַשֻּׁאוֹת hier in מְשֻׁאוֹת umzupunktieren (“Öden, Ödland”, vgl.

Heiligtum" die Rede. Dass damit (ursprünglich!) der Zion gemeint ist, darf allerdings nicht als ausgemacht gelten. Zwar kann man die Determination(en) ins Feld führen und argumentieren, dass damit *das* Heiligtum schlechthin gemeint sein müsse, zumal V. 2c schon indirekt davon spricht. Doch diese "exilische Sichtweise" ist keineswegs zwingend, kann doch genauso gut ein anderes, dem Verfasser wie den Hörern gemeinsam bekanntes Heiligtum gemeint sein(21). Ich meine sogar im Gegenteil, dass die Aussage der Wohnsitznahme auf dem Berg Zion (V. 2c, mit ingressiver Verbbedeutung) sich zur Annahme, dass in V. 3 die Zerstörung des Zion-Heiligtums gemeint sei, nur schwer fügt. Bei der Bitte, "erhebe (eilends) deine Schritte"(22), ist klar, dass JHWH veranlasst werden soll, Augenschein von den Zerstörungen zu nehmen(23). Da in der Textur des Psalms die VV. 2 und 3 eng zusammengehören (Bittgebet), scheint mir die Annahme plausibler, dass JHWH gebeten wird, *vom* Zion her, seiner irdischen Wohnstatt, sich aufzumachen, als *zum* (zerstörten) Zion hin. Könnte es nicht sein, dass JHWH vom unzerstörten Jerusalem und Zion her gebeten wird, die Zerstörungen und das verheerte Heiligtum wahrzunehmen? Als "Feind" würden dann die Babylonier ausser Betracht fallen, nicht aber die Assyrer und Konstellationen, wie sie sich nach dem Fall des Nordreichs ergeben haben. Sicher wissen wir, dass ein bzw. *das* Heiligtum durch Feind-Einwirkung beschädigt wurde und über längere Zeit hinweg keine Wiederherstellung geschah bzw. geschehen konnte (wegen Feindbesetzung?).

2) *Verse 4-8*

Es folgen Schilderungen der Zerstörung und Okkupation, die im Bereich der VV. 5-6 textlich schwierig sind(24). Im Blick auf V. 4 legt es sich nahe, "deinen Versammlungsplatz" mit "(deinem) Heiligtum" (VV. 3b.7a) sachlich in Verbindung zu bringen(25). Was vorher "Feind" (V. 3b) hiess, sind nun "deine Bedränger" (V. 4a). Erwähnt wird das (Kriegs-)Gebrüll der siegreichen Feinde und ein Aufpflanzen "ihrer Zeichen" (אותתם) — entweder militärische Standarten (vgl. Num 2,2) oder religiöse Symbole (vgl. 1QpHab vi 4) — daselbst(26). Die Plazierung von Militär- oder Kultsymbolen bei den Besiegten lässt sich mit assyrischen wie mit baby-

---

auch Zef 1,15). Eine Ableitung von מַשּׁוּאָה "Täuschung" (*HALAT* 608) ist auch möglich. Vielleicht ergibt sich aufgrund der späteren Kontextuierung mit dem asaphitischen Nachbarpsalm 73 (vgl. V. 18) eine versteckte Doppelsinnigkeit.

(21) Im weiteren ist zu bedenken, dass der vormasoretische Konsonantentext die Determination ("den ... Trümmern", "im Heiligtum") nicht zwingend enthält.

(22) Zur Wendung vgl. TATE, *Psalm 51–100*, 240-242.

(23) Im Übrigen ist zwar von "Trümmern" die Rede, nicht aber von einer Zerstörung des Heiligtums selber (anders V. 7), weist die Präposition (ב) doch lediglich auf Zerstörungen "am" oder "im" Heiligtum hin (z.B. "Schnitzwerke", vgl. V. 6).

(24) SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart*, 123, verzichtet sogar auf eine Übersetzung, weil er den Text inhaltlich zwar als einigermassen deutlich, aber in der Gestalt des masoretischen Textes für unübersetzbar hält.

(25) Wenn man nicht mit zahlreichen Handschriften den Plural und damit eine Identität mit "deinen Versammlungsplätzen" in V. 8b annehmen will.

(26) Vgl. SOLLAMO, "Simile", 180-181.

lonischen Pressionen in Verbindung bringen ([27]). Anhand von V. 4 ergeben sich keine weiteren Aufschlüsse für die Datierung des Psalms.

Im Blick auf die zusammengehörenden VV. 5 und 6 sind die Überlegungen von Sollamo hilfreich, auch wenn man seiner Ansetzung nach 587 v. Chr. nicht zustimmt ([28]). Es scheint, dass der (schon in V. 3 angesprochene) durch den Feind verursachte Schaden mit dem Werk von Holzarbeitern mit ihren Äxten in einem (dichten) Wald verglichen wird. Der Feind "wurde erkannt wie einer, der nach oben hereinbringt Äxte in ein Walddickicht". Interessanterweise wird das Umholzen von (Zedern) Wäldern im Libanon mit zwei Mächten in Verbindung gebracht, die Israel feindlich gegenüberstanden. Sollamo sieht in Hab 2,17, Teil eines prophetischen "Wehe"-Wortes, einen (exilischen) Verweis auf die Babylonier unter Nebukadnezar (vgl. ferner Jes 14,8; Jer 22,6-7). Näher liegt m.E. ein Zusammenhang mit Jes 37,24 || 2 Kön 19,23 (vgl. ferner Jes 10,33-34), wo im Zusammenhang mit der assyrischen Belagerung Jerusalems in einem Prophetenwort Jesajas das Umholzen des Zedern-Hochwaldes im Libanon durch den Assyrer Sanherib als Ausdruck der Hybris gegen JHWH gedeutet wird. Die Möglichkeit, dass in diesen beiden Versen von Ps 74 antiassyrische Momente mitschwingen und JHWH damit an die doppelte Überhebung der Assyrer — Abholzung des Zedernwaldes im Libanon und Heiligtums-Verwüstung — erinnert werden will, scheint gegeben ([29]). Eine Analogie zwischen dem Umhauen der Libanon-Zedern und dem Zerschlagen des (wohl ebenfalls aus Zedernholz verfertigten) "Schnitzwerkes" legt sich nahe. Als Seitenreferenz ist überdies auf den asaphitischen und sehr wahrscheinlich in die Zeit nach 722 v. Chr. zu verortenden ([30]) Beleg Ps 80,11 hinzuweisen, wo von den "Zedern Gottes" die Rede ist. Die Zuweisung dieser majestätischen Bäume zu JHWH macht deutlich, warum ihr grossflächiges Abholzen als Hybris eingestuft wird. In V. 6 wird nun die Zerstörung von "Schnitzwerken" ([31]) berichtet. Dass solches im Jerusalemer Tempel vorhanden war, wissen wir aus 1 Kön 6,16.29. Dass es auch in anderen Heiligtümern in Israel vorhanden war, können wir nur vermuten. Die beiden VV. 5 und 6 schildern also feindliches Zerstörungshandeln am Heiligtum und konkretisieren damit die Aussage von V. 3b. Eine Bezugnahme auf babylonisches Plündern und Zerstören im Jerusalemer Tempel ist denkbar (vgl. 2 Kön 24,13; 25,8-10). Ähnliches lässt sich auch im Blick auf andere Zeiten und Heiligtümer denken. Der vorgenommene Vergleich mit dem Schlagen des (Zedern-)Holzes im Walddickicht macht eine Ansetzung des Psalms in die Zeit assyrischer Vorherrschaft ebenso plausibel.

([27]) Vgl. SPIECKERMANN, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129; Göttingen 1982) 318-344.

([28]) Vgl. SOLLAMO, "Simile".

([29]) Wie der Assyrer seine Stimme (und seine Augen) gegen den "Heiligen Israels" erhoben hat (רום hif.), so soll nun JHWH — gerade von Jerusalem her! — "seine Schritte erheben" (3a, רום hif.).

([30]) Vgl. HIEKE, *Psalm 80*, 413-423.

([31]) Entweder ist das Suffix der 3. Person femininum der Wendung פתוחיה ungewöhnlicherweise auf das maskuline "deine Versammlungsstätte" (4a) zu beziehen (vgl. TATE, *Psalmen 51–100*, 242) oder der Ausdruck ist in "deine Schnitzwerke" (פתוחיך) zu ändern (vgl. KRAUS, *Psalmen*, 677).

Gemäss Spieckermann gibt V. 7 (neben V. 3) das zweite "ausschlaggebende Argument für die exilische Datierung" ([32]) ab. Tatsächlich fügt sich die Angabe der In-Brand-Setzung zu Berichten über die babylonische Zerstörung des Jerusalemer Heiligtums (vgl. 2 Kön 25,9 ‖ Jer 39,8). Überdies kann man den Ausdruck "Wohnort deines Namens" mit dtn-dtr "Namenstheologie" in Verbindung bringen ([33]). Eine Festlegung auf den Zion ist allerdings nicht zwingend. So findet sich in der Gruppe der Asaph-Psalmen eine spezielle "Namenstheologie", die weder generell als dtn-dtr zu bezeichnen noch auf den Zion zu fixieren ist ([34]). Zudem sind Feuer-Zerstörungen von Bauten und damit auch Heiligtümern keine Besonderheit in damaliger Zeit. Die Zerstörung eines wichtigen JHWH-Heiligtums im Rahmen der verschiedenen assyrischen Feldzüge gegen das Nord- und später auch das Südreich in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s v. Chr. ist als Abfassungshintergrund ebenfalls denkbar.

Während die Feind-Zitierung des a-Kolons von V. 8 keine Rückschlüsse zulässt, ist die b-Zeile: "sie verbrannten alle Versammlungsplätze Gottes (Els)" *das* Hauptargument gegen eine Jerusalemer Zuweisung. Der Plural lässt sich nur schlecht mit dem *einen* Kultort Jerusalem bzw. der unter Josia vorgenommenen Konzentrierung der kultischen JHWH-Verehrung auf den Zion (vgl. 2 Kön 23,4-27) in Verbindung bringen. Die von den Auslegern einer *post* 587 v. Chr.-Ansetzung vorgebrachten Erklärungen wirken allesamt gezwungen ([35]). Am besten fügt sich diese Zerstörungsaussage auf eine vor-josianische Epoche. Warum sollten hier nicht die assyrische Zerstörungen der Heiligtümer im Nordreich (insbesondere Bethel) im 8. Jh. v. Chr. gemeint sein ([36])?

3) *Verse 9-11*

In den drei Versen ergeben sich relevante Aspekte für unsere Fragestellung lediglich in V. 9 ([37]). In Entgegensetzung zu "ihren Zeichen" (V. 4b) steht die Erwähnung von "unseren Zeichen", die "nicht (mehr) gesehen wurden". Aufgrund der nachfolgenden religiösen Aussagen legt es sich nahe, unter den "Zeichen" hier (und damit wohl auch V. 4b) *religiöse* Symbole zu sehen. Die Bezugnahme auf das Fehlen von Propheten (und damit an Weissagung) lässt sich mit Klgl 2,9 und damit einer exilischen Situation in Verbindung bringen. Eine Seitenreferenz ergibt sich aber auch zum asaphitischen Beleg Ps 77,9 — ein Psalm, den man entweder exilisch oder (doch eher) vorexilisch, mit dem Zusammenbruch des Nordreichs in

([32]) SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart,* 126.

([33]) Vgl. M. KELLER, *Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie* (BBB 105; Weinheim 1996) 124, 201-202.

([34]) Vgl. WEBER, *Psalm 77,* 281-282.

([35]) Vgl. etwa die Diskussion bei GELSTON, "Note"; TATE, *Psalm 51–100,* 249-250.

([36]) Für GOULDER, *Psalms of Asaph,* 66, ist dies keine Frage mehr. Er ist sich dessen sicher und nennt neben Bethel noch Dan, Sichem, Tabor, Mizpa und Gilgal. Der von MILLARD, *Komposition,* 93-94, geäusserte, auf Crüsemann zurückgehende Vorschlag, dass Ps 74 auf die von Josia veranlasste Zerstörung der Höhenheiligtümer Bezug nimmt und damit quasi einen innerisraelitischen (Priester-)Konflikt widerspiegelt, scheint mir allerdings um einiges verwegener.

([37]) Vgl. dazu ROBERTS, "Signs".

Verbindung stehend, anzusetzen hat([38]). V. 9 macht deutlich, dass mit dem Zerstören der heiligen Stätten auch die damit verbundenen religiösen Orientierungssysteme von den Feinden ausgeschaltet wurden, was die Hinterbliebenen in eine massive theologische Krise führte. Diese und die vorherigen Aussagen lassen kaum an ein peripheres Geschehen denken, sondern müssen mit grossen nationalen Katastrophen wie diejenigen von 587 oder 722 (und 701) v. Chr. in Zusammenhang stehen. Die Deportation religiöser Symbole der Besiegten und die Infiltration eigener Gottessymbole ist jedenfalls eine Praxis, von der man weiss, dass die Assyrer sie praktizierten([39]). Ein derart erzwungener "Austausch" religiöser Gegenstände könnte sich hinter den Aussagen von VV. 4b und 9a spiegeln.

4) *Vers 12-17*

Die Passage bietet eine für die Volksklage typische Vergegenwärtigung heilsbegründender Geschehnisse, wobei Schöpfungsmythik, Gotteskampf und Schilfmeer-Errettung miteinander verschliffen sind([40]). Da diese Rückgriffe zwar wohl ursprünglich im Nordreich beheimatete Überlieferung darbieten, die aber nach dem Fall des Nordreichs nach Jerusalem gelangte, können daraus keine sicheren Rückschlüsse gezogen werden.

5) *Vers 18-23*

Nach dem eigenen Gedenken (VV. 12-17) wird JHWH zum "Gedenken" bzw. "Nicht-Vergessen" (Rahmung VV. 18a und 23a, ferner V. 22b) aufgefordert. In Aufnahme des Stichworts חרף aus V. 10a wird in V. 18 das "Verhöhnen" des Feindes eingeklagt (vgl. auch חרפה in V. 22b). Wer dieses "törichte Volk" (vgl. Dtn 32,6, ferner 32,21) ist, bleibt unausgeführt. Erwähnenswert ist, dass mit derselben Begrifflichkeit, die in 2 Kön 19,4-23 ‖ Jes 37,1-24 viermal erscheint, das Höhnen der Assyrer (unter Sanherib) gegenüber JHWH berichtet und gebrandmarkt wird. Mit dem dortigen Schlussvers (2 Kön 19,23 ‖ Jes 37,24) kommt diejenige Stelle nochmals in den Blick, die von der Abholzung des Zedern-Hochwaldes im Libanon berichtet und diese Tat als Hybris der Assyrer ausweist (s.o.). Unter der Annahme assyrischer Okkupation oder Vorherrschaft ergäbe Ps 74 jedenfalls mancherlei versteckte Hinweise auf die Feind-Macht und ihr Vergehen.

II. Zur Datierung von Psalm 79

1) *Verse 1-3*

Der Psalm beginnt nach einer Gottesanrufung mit einer Gebetsschilderung, in der die Zerstörungs(un)taten der גוים "Heidenvölker" (Mehrzahl!?) ausgeführt werden. Während mit dem Begriff נחלתך Israel als Land oder Volk bezeichnet sein kann (vgl. Ps 74,2), ist in V. 1b von der

([38]) Vgl. WEBER, *Psalm 77*, 82-85, 248-258; WEBER, "Salem", 91-92.
([39]) Vgl. SPIECKERMANN, *Juda*, 322-329, 333-337, 344-349, 371-372.
([40]) Vgl. u.a. T. PODELLA, *Ṣôm-Fasten*. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott im Alten Testament (AOAT 224; Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1989) 250-263; SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart*, 131-132.

Entweihung des היכל קדשך die Rede (vgl. Ps 74,7b). Noch ist erst die Invasion und die Tempel-Profanierung durch die Feindmächte, nicht aber die Zerstörung des Heiligtums erwähnt. In V. 1c heisst es dann aber: "sie haben Jerusalem zu Trümmerhaufen gemacht" (vgl. Ps 74,3a). Damit ist nicht nur die Zerstörung ausgesagt, sondern zugleich konkretisiert, dass es sich um die Stadt Jerusalem — und darin eingeschlossen das vorhin erwähnte Tempelheiligtum — handelt. Eine historische Zuordnung zu den Geschehnissen rund um 587 v. Chr. legt sich nahe. Die Frage ist, ob V. 1c ursprünglich zum Psalm gehörte oder ob es sich um ein Interpretament exilischer *Relecture* handelt([41]). Sicher ist, dass die Verszeile 1c mit den Aussagen von Mich 1,6; 3,12 (vgl. 1 Kön 9,8 [VL, Pesch., Tg]; Jer 26,18) in einer gewissen Relation steht. Interessanterweise finden sich im Micha-Buch sowohl die Ankündigung, dass Samaria (Mich 1,6) als auch diejenige, dass Jerusalem (Mich 3,12, vgl. Jer 26,18) zu "Trümmerhaufen" (עיים Plural bzw. Singular) gemacht werde. Die Beziehung von Ps 79,1c zu den genannten Passagen lässt sich verschieden ansetzen. Unter der Annahme, dass die Formulierung in Mich 1,6 ursprünglich ist, lässt sich fragen, ob die Analogisierung der beiden Belege im Micha-Buch auch in Ps 79 zum Tragen kam. Wurde ein ursprüngliches "Samaria" später durch "Jerusalem" ersetzt? Oder wurde Ps 79,1c aus Mich 3,12 gleichsam als Erfüllungszitat nachgetragen? Oder aber ist die Zeile doch ursprünglich zum Psalm gehörig?

Die VV. 2 und 3 mit den Aussagen über die Nicht-Bestattung der Leichnahme "deiner Knechte" (vgl. V. 10d)([42]) durch die Feind-Völker ergeben kaum Anhaltspunkte für eine Datierung (die Zitierung in 1 Makk 7,17 ist Zeugnis einer spätnachexilischen *Relecture*). Eine Ausnahme ist die Ortsangabe "ringsum Jerusalem", in der zum zweiten Mal Jerusalem erwähnt wird. Üblicherweise werden mit dieser Ausdrucksweise benachbarte Gebiete rund um Jerusalem bezeichnet (vgl. Jer 17,26; 32,44; 33,12; Neh 12,28.29). Ist diese Ortsnotiz (auch) Teil einer Jerusalemer Exilsüberarbeitung? Angenommen sie ist ursprünglich, will die Aussage dann das Blutvergiessen an der Jerusalemer Bevölkerung miteinschliessen (Kontext: 587 v. Chr.) oder betrifft diese nur das judäische Umland, aber gerade nicht Jerusalem selber (Kontext: 701 v. Chr.)? Im zweiten Fall ergäbe sich dann allerdings eine Spannung zu V. 1c — vorausgesetzt die Zeile ist ursprünglich.

Die geschilderte Abfolge mit den Stichworten: Kommen der Feinde – Tempelentweihung – Zerstörung – Schändung der Leichnahme – Blutvergiessen ringsum um Jerusalem (ohne Bestattung) spricht eher dagegen, die Verszeile 1c als sekundär einzustufen, weil das Glied "Zerstörung" sich sinnvoll in diese Aussage-Kette fügt. Es bleibt die Möglichkeit, "Jerusalem" durch "Samaria" zu ersetzen (vgl. Mich 1,6). Dies müsste dann gleich zweimal (VV. 1c.3b) geschehen. Ein solcher Austausch der Städte ist zwar im Rahmen einer *Relecture* nicht völlig auszuschliessen, trotzdem legt sich ein solcher Texteingriff nur dann nahe, wenn im Psalm wesentliche Indizien

([41]) In diese Richtung argumentiert etwa GOULDER, *Psalms of Asaph,* 131-133.
([42]) Die Ausdrucksweise könnte sich hier auf das Tempelpersonal beziehen.

für eine zeitliche Ansetzung nach den assyrischen Eroberungen des Nordreichs sprechen.

2) *Verse 4-13*

Der Rest von Ps 79 gibt wenig her im Blick auf datierungsmässige Eingrenzungen. Als feindlich Handelnde bzw. Sich-Gebärdende werden neben den גוים "Heidenvölker" (VV. 1a.6a.10a.10c) die שכנינו "unsere Nachbarn" (VV. 4a.12a, auch "unsere Umgebung" V. 4b) besonders erwähnt, die sich durch ihr "Schmähen" (vgl. VV. 4.12, auch Ps 74,10.18) hervortun (43). Im Blick auf V. 7 ist die Parallele Jer 10,25 zu notieren, ohne dass mit Gewissheit gesagt werden kann, welche Aussage als Ausgangspunkt für die andere diente (44). Auffällig sind die Bitten um Tilgung fremder und eigener Vergehen (VV. 8 und 9) insofern, als in den anderen (älteren) Volksklageliedern sich diese Thematik nicht findet. Man kann bei der Bitte um das "Bedecken der Sünden" (V. 9b) sich allenfalls fragen, ob hier nicht ein noch intakter Kultbetrieb vorausgesetzt ist. Ps 79 scheint entwicklungsgeschichtlich und theologisch gesehen zwischen den andern Volksklagen (wie Pss 44; 74; 80; 83) und den nachexilischen Bussgebeten (wie Esr 9; Neh 9; Dan 9), in der Nähe der Threni (vgl. Klgl 4,13; 5,7.16), zu stehen. Auch der sonst typische Rückblick auf heilsgeschichtliche Gründungsgeschehnisse fehlt in Ps 79. Der Hinweis auf "Gefangene" (V. 11a) lässt sich mit fast jedem Kriegszug, insbesondere aber mit den assyrischen und babylonischen Deportationen, in Verbindung bringen. Das für die Asaph-Psalmen typische "Hirte-Herde"-Motiv (45), mit dem Ps 74 (und auch Ps 80) eröffnet, bildet den (erstaunlich) hellen Schluss von Ps 79.

Auswertung

Der Befund der Untersuchung legt die Annahme nahe, dass die beiden oft in einem Atemzug genannten Pss 74 und 79 sich nicht derselben geschichtlichen Konstellation verdanken. Für Ps 74 ergibt eine Abwägung der Indizien *pro* und *contra* eine grössere Wahrscheinlichkeit für eine vorexilisch-vorjosianische Entstehungszeit. Hierfür sprechen insbesondere der Plural מועדי־אל "Versammlungsstätten Els" in V. 8b. Darüber hinaus ist die einzige explizite Jerusalemer Aussage in Ps 74 ("Berg Zion" V. 2c) nicht mit Tempel- und/oder Stadtzerstörung verbunden, sondern im Gegenteil mit einer Aussage über JHWHs Wohnsitznahme daselbst (שכנת = ingressives Perfekt). Im Zusammenhang mit den andern heilsgeschichtlichen Gründungsaussagen von V. 2 ist anzunehmen, dass das Wohnen JHWHs auf dem Jerusalemer Tempelberg zur Entstehungszeit des 74. Psalms noch anhält. Schliesslich fügt sich die Aussage über das Zerschlagen des "Schnitzwerkes" (im Heiligtum), das mit dem Umhauen

(43) In exilischem Kontext ist hier insbesondere an Edom zu denken (vgl. u.a. Klgl 4,21-22; Obd).

(44) BOUZARD, *Ears*, 180-185 verficht die Annahme, dass Ps 79,6-7 in Jer 10,25 zitiert werde, was für ihn zum Argument für eine vorexilische Ansetzung von Ps 79 wird.

(45) Vgl. WEBER, *Psalm 77*, 292-293.

von Bäumen im (Zedern?-)Wald verglichen wird (VV. 5-6), ebenso in assyrische Zusammenhänge rund um die Geschehnisse von 701 v. Chr. wie das Schmähen des Gottes Israels durch die Feinde. Es ist von daher wahrscheinlich, dass Ps 74 ursprünglich die Zerstörung der (z.T. alten) israelitischen Heiligtümer durch die assyrischen Truppen in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s v. Chr. und die Aufpflanzung ihrer religiösen Symbole (vgl. 2 Kön 17,29-33) im Blick hatte. Wo von ihnen in Einzahl gesprochen wird, ist am ehesten an das Heiligtum in Bethel zu denken([46]). Wie bereits im Zusammenhang der asaphitischen Pss 76 und 78 vermutet([47]), könnten auch für die Abfassung von Ps 74 (levitische) Kreise aus dem Nordreich, die nach dessen Fall in Jerusalem Zuflucht gefunden haben, verantwortlich sein.

Als Volksklagepsalm, der ursprünglich den Fall des Nordreichs bzw. seiner Stätten der JHWH-Verehrung verarbeitete, bot sich Ps 74 nach dem Fall des Südreichs zur Neuaktualisierung gleichsam an. Die Worte waren für eine *Relecture* flexibel genug, um auch dieses Desaster vor Gott zu beklagen. So konnte etwa die ingressive Aussage von JHWHs Wohnsitznahme auf dem Berg Zion in V. 2c ohne Texteingriff zur resultativen Beklagung einstigen Wohnens werden. Die verschiedenen Heiligtums-Bezeichnungen liessen sich ohnehin leicht auf den Zions-Tempel übertragen. Ob bei der Adaption kleinere Eingriffe vorgenommen wurden, lässt sich nicht mehr entscheiden([48]).

Anders ist der Sachverhalt im Blick auf Ps 79 zu beurteilen, wo die Aussagen der Zerstörung direkt auf Jerusalem bezogen sind (V. 1c, vgl. auch V. 3ab). Hier wird man von einer Entstehung in der (judäischen) Exilszeit auszugehen haben. Dieser andere Zeitrahmen als bei Ps 74 zeigt sich durch die Erwähnung feindlicher "Nachbarn" einerseits (VV. 4.12) und der Vergebungsbitten im Blick auf die eigenen Sünden wie auch die Freveltaten der Vorfahren (VV. 8-9) andererseits an. Zudem fehlt in Ps 79 der Rückgriff auf heilsgeschichtliches Gründungsgeschehen. Die immer auch gesehenen Gemeinsamkeiten der Pss 74 und 79 wird man mit am besten mit der Gemeinsamkeit des Überlieferungskreises zu erklären haben. In der wohl levitischen Asaph-Gruppe werden "ihre" Psalmen gesammelt und überliefert worden sein. So dürfte Ps 79 in Kenntnis und in aktualisierender Anlehnung an Ps 74 entstanden sein. Die *Relecture* von Ps 74 hat nicht nur diesen Psalm neu gewichtet, sondern auch zur Neutextung eben dieses Ps 79 geführt. "Fingerabdrücke" von Ps 74 in Ps 79 findet man — abgesehen von der Gattung "Volksklage" — in den Zerstörungsaussagen (vgl. die Modifizierung der "Trümmer"-Aussage von 74,3a in 79,1c) und in den Feind-Schmähungen (חרף, vgl. 74,10a.18a.22b mit 79,4a.12b). Daneben findet sich in Ps 79 Phraseologie, die über Ps 74 hinaus typisch für die Gruppe der Asaph-Psalmen insgesamt ist. Zu erwähnen ist das kollektive Gepräge ("wir"), wozu auch die "Hirte-Herde"-Motivik gehört, weiter die "Namens"-Theologie (vgl. u.a. 74,10b.18b.21b mit 79,9b) die Begriffe des "Gedenkens" (זכר, vgl. 74,2a.18a.22b.23a mit 79,8a) und an-

([46]) So auch GOULDER, *Psalms of Asaph*, 61-67.
([47]) Vgl. WEBER, "Salem", 101; WEBER, "Psalm 78".
([48]) Der Plural "Versammlungsstätten Els" in 8b wurde jedenfalls belassen.

deres mehr. Nach meiner Vermutung stammt Ps 79 aus dem Umfeld desjenigen Kreises, der auch für die m.E. exilisch anzusetzende Konstellation bzw. Komposition der Gruppe der Asaph-Psalmen verantwortlich zeichnete([49]). Die Sammlung der Asaph-Psalmen und vermutlich auch bereits ihre Gruppen-Anordnung dürfte — vielleicht mit Ausnahme von Ps 73 — mit der Exilszeit abgeschlossen worden sein. Die "Würde" ihrer alten und in der Exilszeit aktualisierten Psalmen äussert sich auch darin, dass die Asaphiten in frühnachexilischer Zeit als führende Gruppe auftritt([50]). Damit ist zugleich die These artikuliert, dass auch die übrigen Asaph-Psalmen mehrheitlich vorexilisch entstanden sind([51]).

Birrmoosstr. 5
CH-3673 Linden
Schweiz

Beat WEBER

SUMMARY

This article re-examines the dating of two Psalms of lamentat (74 and 79) in the light of the Exile. The author's work on the Psalms of Asaph (76, 77 and 78) convinced him that these psalms result from the events which occurred around 721 B.C. (the fall of the Northern Kingdom) and around 701 B.C. (the Assyrian attack on Jerusalem), especially because the Asaph Psalms not only appear to have been compiled but also show a strong group identity. This re-examination shows that Psalm 74, just like Psalms 76–78, which were studied previously, dates from the time of the Assyrian hegemony and that this Psalm laments the destruction of the sanctuaries in the Northern Kingdom (especially at Bethel). On the other hand the exilic origin of Psalm 79 is to be maintained. The author of Psalm 79 was acquainted with Psalm 74, which had been re-interpreted in the Exile, and was likewise in contact with the Asaph guild, namely with those who were responsible for the exilic composition of their psalm group.

([49]) In diese Richtung gehen auch die Überlegungen von MILLARD, *Komposition*, 89-103.

([50]) Vgl. WEBER, *Psalm 77*, 296-304.

([51]) Diese Annahme wäre für jeden Asaph-Psalm noch vertieft darzulegen.

Psalm 95: Text, Context, and Intertext

Those who read the Psalter are often struck by the power of its pietistic language: the agony of the psalmist as he utters a complaint; the sheer joy of another psalmist as he proclaims praise. The theological themes and their poetic expression have drawn readers to the Psalter. Yet equally impressive is the artistic and literary sophistication of the various psalmists. Interspersed throughout many psalms are implicit and explicit references to earlier texts and traditions. These references suggest that the psalms were far more than simple prayers uttered by petitioners, but rather composite texts in which the psalmist attempted to employ older texts and traditions in an effort to speak to the present situation.

In a previous issue of *Biblica*, W.M. Schniedewind suggested that Ps 100 had a significant influence on certain later biblical texts, namely Ps 79, Ps 95, and Ezek 34 (1). In his article, Schniedewind outlined some of the possible arguments that demonstrate the relationship between Ps 100 and the other texts. Regarding the influence of Ps 100 on Ps 95, Schniedewind contends that 'the final form of Psalm 95 is shaped by its dialogue with Psalm 100' (2). There are two pieces of evidence that seem to lead him to his conclusion. First he notes the similarity between 100,3 and 95,7. Although the language is 'only loosely parallel', there is an obvious relationship between the texts. Secondly, Schniedewind suggests that in Ps 95 the psalmist declares that the nation will be 'his people ... *if* they will obey his voice and not harden their hearts'. The use of the conditional in Ps 95 challenges the affirmations made in Ps 100. This leads Schniedewind to suggest that such an interpretation of Israel's identity 'accords well with the Deuteronomic school' (3).

The purpose of this study is to develop more fully the argument first posed by Schniedewind, particularly as it relates to Ps 95. The suggestion posed by Schniedewind that the psalmist in Ps 95 incorporated elements of Psalm 100 will be explored further. While not mentioned in the article by Schniedewind, the use of the Massah / Meribah tradition in the psalm and the accompanying deuteronomic devices will be addressed.

I. Inner-biblical Exegesis

Prior to addressing the issues related to Ps 95, the issue of methodology should be considered briefly. How does one read and understand texts that appear in some form of a relationship with other texts? In his seminal work, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, M. Fishbane has noted the complex nature of literary relationships that exist within the Hebrew Bible (4). Drawing

(1) W.H. SCHNIEDEWIND, "'Are We His People or Not?' Biblical Interpretation During Crisis", *Bib* 76 (1995) 540-550.

(2) Ibid., 546.

(3) SCHNIEDEWIND, "'Are We His People or Not?'", 548.

(4) M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford 1985).

from rabbinical exegetical methods, Fishbane offered a framework for classifying what he considers to be inner-biblical exegesis. In a another work, Fishbane explains his approach by suggesting that 'textual exegeses in the Hebrew Bible oscillate between the authoritatively given lemma and its renovation ... the received text is complexly compacted of teachings and their subversion, of rules and their extension, of topoi and their revision' (5). Building off the work of Fishbane, Rex Mason has indicated four possible methods of inner-biblical exegesis: 1) the appearance of glosses; 2) the way biblical material has been arranged in its present form; 3) direct quotation; and 4) the re-use of earlier scriptural themes and traditions (6). The last three methods will be of particular interest in the study of Ps 95.

Although Fishbane's work remains the benchmark in inner-biblical exegesis, other works have levied challenges against his methodology. J. Kugel has criticized Fishbane, suggesting that he has relied too heavily on later rabbinical models in his investigation (7). Some, such as L. Eslinger, have criticized the diachronic component of Fishbane's methodology (8). He contends that it is problematic to make historical determinations concerning the primacy of one text over the other. As a result, Eslinger dismisses the term 'inner-biblical exegesis' in favor of 'inner-biblical allusion'. But his suggestion is much more than name only. Eslinger contends that a synchronic, intertextual reading of the Bible which 'follows the sequence of the Bible's own plot' would actually serve as a better methodology than that proposed by Fishbane (9).

A response to Eslinger and those who espouse a synchronic approach to intertextuality has been mounted by Benjamin D. Sommer and W. M. Schniedewind (10). Sommer agrees with Eslinger in that the dating of texts and the determination of the vector of influence may prove difficult. But contrary to the conclusions drawn by Eslinger, Sommer contends 'the proper response to such difficulties is not a flight to the synchronic but careful construction of an argument' (11). He further admits that at times the arguments may seem speculative, but this need not 'vitiate the project as a whole' (12). Instead of abandoning the process and opting for a synchronic approach, Sommer avers

(5) M. FISHBANE, "Inner-biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel", *Midrash and Literature* (eds. G.H. HARTMAN – S. BUDICK) (New Haven 1986) 36. Fishbane further avers, 'Within Ancient Israel, as long as the textual corpus remained open, Revelation and Tradition were thickly interwoven and interdependent, and the received Hebrew Bible is itself, therefore the product of an interpretative tradition'.

(6) R. MASON, "Inner-biblical Exegesis", *A Dictionary of Biblical Interpretation* (eds. R. J. COGGINS – J.L. HOULDEN) (Philadelphia 1990) 313.

(7) J. KUGEL, "The Bible's Earliest Interpreters", *Prooftexts* 7 (1987) 275. Kugel argues, the 'adoption of these four specific categories seems to have been generated not so much by a concern for social milieus and the like as by Fishbane's continuous contemplation of later, specifically rabbinic, exegesis, with which it is his special mission to establish early biblical interpretation's organic connection'.

(8) L. ESLINGER, "Inner-biblical Exegesis and Inner-biblical Allusion: The Question of Category", *VT* 42 (1992) 47-58.

(9) Ibid., 56.

(10) See B. D. SOMMER, "Exegesis, Allusion, and Intertextuality in the Hebrew Bible: A Response to Lyle Eslinger", *VT* 46 (1996) 479-489, and W. M. SCHNIEDEWIND, "'Are We His People or Not?'", 540-550.

(11) SOMMER, "Exegesis, Allusion, and Intertextuality in the Hebrew Bible", 489.

(12) Ibid.

that the methods of inner-biblical exegesis need to be refined to establish criteria that will assist in the determination of allusions, citations, and influence.

II. Approaching the Text(s)

If Fishbane, Sommer, and Schniedewind are correct in that one can determine the historical process of inner-biblical exegesis, then how would this process be conceived? It would be much too simplistic only to assert that communities of faith took old texts and traditions and used them in the formation of their newer texts. The critical question is not really whether they used older texts or traditions, but rather, why they chose the texts that they did and further, what light does this shed on their interpretative processes?

The interpretative process might be sketched out as follows. The original text, or tradition, is inherited by a new community. As this community seeks to interpret this text for its own time, there are two influences that impinge upon the process: the social context and the community hermeneutic. The events in the larger social environment effect how the community hears and transmits the story. The most pressing context for those inheriting the text or tradition is no longer the original context, but their own ([13]). The second influence is the community hermeneutic. This may be construed as the way in which the community understands itself and how they project that self-understanding back onto the world around them. Do they still see themselves as the people of God? Do they feel God has abandoned them? These questions and their answers would effect the way in which they hear and transmit the older material. As a new community receives the text or tradition, the material is filtered through the dual lens of the social context and the community hermeneutic. In the process, they pick up, adapt, modify, and adopt the old text, joining with it their own statements of faith, thus producing the final result — the intertext. As D. Boyarin contends, the process of intertextuality 'is, in a sense, the way that history, understood as cultural and ideological change and conflict, records itself within textuality' ([14]). How is such 'cultural and ideological change and conflict' reflected in Ps 95? How are the older texts and traditions adapted for use in Ps 95?

Psalms 95 and 100

The most obvious connection between the two psalms appears in 95,6b-7a and 100,3.

Let us kneel before the God our Maker,	נברכה לפני־יהוה עשנו
For he is our God,	כי הוא אלהינו
And we are the people of his pasture,	ואנחנו עם מרעיתו
And the sheep of his hand.	וצאן ידו

(Ps 95,6b-7a)

([13]) M. Fishbane, "The Hebrew Bible and Exegetical Tradition", *Intertextuality in Ugarit and Israel* (ed. J.C. de Moor) (Leiden 1998) 18, states, 'the Hebrew Bible is the product of tradition in diverse stages of unfolding, and that to catch the content in diverse contexts would be to penetrate beneath the textual surface to the living reality of Israel'.

([14]) D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (ISBL; Bloomington 1990) 94.

Know that the Lord, he is God.	דעו כי־יהוה הוא אלהים
he has made us, and indeed we are his	הוא־עשנו ולא אנחנו
We are his people and the sheep of his pasture.	עמו וצאן מרעיתו
	(Ps 100,3)

In considering the relationship between the two psalms, Schniedewind limits his comments, stating that 'in both psalms then we have a recognition of Yahweh as the true God and Israel as his people' (15). While this is not incorrect, such a statement fails to indicate the degree of interplay that exists between the two texts. There are three concepts that dominate these verses, and together they reinforce the notion that Ps 95 and Ps 100 stand in dialogue.

God is proclaimed as Maker — in 100,3 the root עשה appears in verbal form, while in 95,6, it appears in the nominative form. With the reference to 'his pasture' (מרעיתו) in both psalms, God is depicted as a shepherd. And in both psalms the people are referred to as sheep (צאן). There are several texts that mention God as both the creator and shepherd (Isa 43,1, 15; Deut 32,6). In addition, Ps 79,13 and Ezek 34,31 use the same vocabulary to speak about pastures and sheep (16). But Ps 95 and 100 are the only places in the Hebrew Bible where these three concepts converge, using terminology that explicitly refers to God as Maker and Shepherd, and to his people as sheep (17).

In addition to these verses, there are other similarities between the two psalms that should be considered. The examples listed below alone could not justify calling the relationship between Ps 95 and Ps 100 an intertextual relationship, but taken together, especially with the evidence in 95,6b-7a and 100,3, they lend credence to the possibility. In one of his tests for intertextuality, Richard B. Hays contends that 'volume' must be considered. According to Hays, 'volume' 'is determined primarily by the degree of explicit repetition of words or syntactical patterns' (18). The texts mentioned above and below suggest that there is a relatively high degree of 'explicit repetition of words or syntactical patterns'.

In 100,1, the psalmist commands, 'Make a joyful noise' (רוע) and in 95,1.2b, the psalmist echoes similar sentiments, but this time in cohortative fashion, 'Let us make a joyful noise' (רוע). In both psalms, בוא is used in the imperative (95,6; 100,2.4). In addition, both psalms contain forms of the word רנן. In 95,1, it appears in a verbal form, while in 100,2, it appears in the nominative form. In 95,2 and 100,2, the psalmists mention 'his presence' (פניו). Further similarities are found in 95,2 and 100,4, where the term תודה appears. Again, none of these examples alone make the case that Ps 95 stands in an intertextual relationship with Ps 100, but taken together, and in consideration

(15) SCHNIEDEWIND, "'Are We His People or Not?'", 547.

(16) On the use of Ps 100 in Ps 79 and Ezek 34, see SCHNIEDEWIND, "'Are We His People or Not?'", 545-550.

(17) SCHNIEDEWIND, "'Are We His People or Not?'", 547 argues, 'The implicit dialogue between Psalms 100 and 95 is underscored by the scribal tradition reflected in some Hebrew manuscripts which harmonizes 95,7 to follow more closely 100,3 (cf. BHS)'. For a similar conclusion, see K. SEYBOLD, *Die Psalmen* (HAT; Tübingen 1996) 378. See also the treatment of Psalm 100 by D.M. HOWARD, Jr., *The Structure of Psalm 93–100* (BJSUCSD 5; Winona Lake 1997) 93-94.

(18) R.B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven 1989) 30.

of their volume, they suggest that Ps 100 may have had a definite influence on the psalmist who wrote Ps 95.

Thus far, we have considered the relationship between the texts, i.e., what exists that is similar between the texts. And as seen above, there are words and phrases from the first four verses of Ps 100 that appear in Ps 95. But perhaps equally important is what is *not* found in Ps 95. Other than כי and יהוה, there are no words from the last verse of Ps 100 that appear in Ps 95. In 100,5, the psalmist proclaims

> For the Lord is good,
> his steadfast love endures forever,
> and his faithfulness to all generations.

Throughout Ps 95, the word 'good' (טוב) does not appear, and there is no mention of the steadfast love (חסד) of YHWH, or of his faithfulness (אמונה). And certainly there is no mention that these qualities will carry on 'forever' or from 'generation to generation'. When Ps 95 and Ps 100 are placed side by side, one cannot help but notice a conspicuous absence of any reference to 100,5. I would contend that the psalmist intentionally omitted any reference to 100,5 due to the two influences that impinge on the intertextual process: namely the social context and the community hermeneutic. Because of the exile and the theological conundrum which it produced, the psalmist felt he could no longer make such absolute statements as the psalmist in Ps 100 once did. The community could no longer see itself as immune to the threats of foreign powers and domination simply because 'the Lord is good'. The social context of the community, and the threats present in the homeland, along with the new community hermeneutic necessitated that the psalmist move from a general call to worship to the more pressing message found in the second half of the psalm.

Psalm 95 and Deuteronomic Influences

Whereas the first portion of the psalm seems to have been constructed with a single text in mind, Ps 100, the second half of the psalm is less text specific ([19]). The Meribah-Massah tradition dominates the latter section of Ps 95. But as will be noted below, the appropriation of this tradition is done so explicitly within the Deuteronomic tradition.

The distinction between the first portion of the psalm and the second has generated considerable discussion ([20]). Beginning in the second half of verse 7, the psalm abruptly changes both thematically and grammatically. The thematic changes will be addressed below. The grammatical changes, though, are clearly evident. In vv. 1, 2, 6 and 7 almost all of the verbs appear in the first person and the first person pronominal suffix appears repeatedly (vv. 1, 6 and 7). Yet, beginning in v. 7b, there is a noticeable shift to the second person, including an imperative in the first line of v. 8. These features in the psalm led

([19]) As noted earlier, in vv. 1-7b there is great similarity in language and construction between Ps 100 and Ps 95. But in the remainder of the psalm, the traditions of Israel's past dominate the content. The emphasis is less on the linguistic parallels and more on the appropriation of the tradition in the new context.

([20]) G. H. Davies, "Psalm 95", *ZAW* (1973) 183-195.

Davies to conclude that vv. 1-7a are 'the words of men in the form of an extended 'Call to Worship' and vv. 7b-11, a second part, the words of God or his representative to men, in the form of an exhortation, or prophetic oracle' ([21]). Similarly, Gunkel noted that this portion of the psalm 'is in content and form an imitation (*Nachahmung*) of prophetic speech' ([22]).

A related issue concerning the division between the two sections pertains to the unusual location of the last word in v. 7a (ידו) and the placement of the *atnah* beneath it. *BHS* proposes moving the *atnah* to the last word in the previous line (וצאן) and then, appealing to haplography, recommends inserting the imperative form of ידע prior to ידו. Kraus has adopted a similar position and translated this portion of v. 7 as 'Recognize his activity today! Oh that you would listen to his voice!' ([23]). While such a proposal makes for an easier division of the verse, it does not seem to be a convincing solution. There is no manuscript evidence in support of such a revision, and further the text does not seem to warrant such a radical change. As it stands, the text makes goods sense, even if the poetic structure seems a little varied from the anticipated norm ([24]).

There is a second reason why the text, as it stands, should be the preferred reading. If we divide the psalm as suggested in the MT, then the first word in the prophetic oracle would be 'today' (היום). And with this opening word, the psalmist sets the tenor — a deuteronomic tenor — for the remainder of the psalm. In Deut 2,18 and 26,3, the speeches given there both begin with היום, in effect setting the stage for the words to follow. In a similar fashion, the psalmist here has opted to employ היום at the beginning of the oracle, thus preparing the worshiper for that which is to follow. As will be noted below, there are numerous references to the deuteronomic tradition in vv. 7b-11, therefore it should not be too surprising that an obvious allusion to the deuteronomic tradition, היום, should begin the oracle.

The use of 'today' (היום) recalls the frequent use of this term throughout the book of Deuteronomy ([25]). Tate notes that 'the expression stresses the urgency of hearing the message and also links the past with the present' ([26]). Thus that which is to follow, the Meribah-Massah tradition from the past, has implications for the present, for today ([27]).

A second deuteronomic influence found in 7b is the exhortation for the

([21]) Ibid., 183.

([22]) H. Gunkel, *Die Psalmen* (Göttingen 1929) 419.

([23]) H. J. Kraus, *Psalms 60–150* (Minneapolis 1993) 244. Gunkel, *Die Psalmen*, 417, opts for the same solution.

([24]) Many commentators take the MT as it stands, opting not to emend the text. See for example, Seybold, *Die Psalmen*; M.E. Tate, *Psalms 51–100* (WBC 20; Dallas 1990); M. Dahood, *Psalms II* (AB 17; Garden City 1968); A. A. Anderson, *The Book of Psalms* (NCBC; Grand Rapids 1972) II. See also the discussion in Howard, *The Structure of Psalms 93–100*, 56-57.

([25]) In the book of Deuteronomy, היום appears at least 54 times, all of them stressing the importance of 'today' for the relationship between YHWH and his people.

([26]) Tate, *Psalms 51–100*, 502.

([27]) F. -L. Hossfeld, "Psalm 95: Gattungsgeschichtliche, kompositionskritische, und bibeltheologische Anfragen", *Neue Wege der Psalmenforschung* (FS. W. Beyerlin; [Hrsg. K. Seybold – E. Zenger] Herders Biblische Studien 1; Freiburg 1994) 36, argues that the Deuteronomic 'today' calls for an immediate decision for the obedient (*Gehorsam*), the speaker wishes that the people would hear the voice of God.

people to 'listen to his (YHWH's) voice'. Central to the deuteronomic corpus is the call to return to YHWH (cf. Judg 2,16; 3,9; 1 Sam 7,3; 1 Kgs 8,46-53; 2 Kgs 17,3; 23,25). As H.W. Wolff has suggested, intrinsic to the return of YHWH is 'listening to the voice of Yahweh, your God' ([28]). With this phrase another implicit reference to the deuteronomic tradition is established.

The appropriation of the Meribah-Massah tradition begins in v. 8, but again, the psalmist opts to use a deuteronomic form of speech to introduce the tradition, 'Do not harden your hearts'. Hossfeld has suggested that this expression leads the reader further into the domain of deuteronomic-deuteronomistic speech, where normally, the phrase 'hardening of the *neck* appears' (Deut 10,16; 2 Kgs 17,14; Jer 7,26, 17,23; 19,15) ([29]). Through the use of these three deuteronomic phrases as introductory devices, the Meribah-Massah tradition is recast, serving as a warning to the people of 'today' who are dangerously close to 'hardening their hearts' that they should listen to the voice of God ([30]).

The use of both place names raises the question as to the intention of the author ([31]). W. Propp has noted that some sources prefer one name over the other ([32]). Deuteronomy prefers Massah (Deut 6,16; 9,22), while P seems to prefer Meribah (Num 20,13.24; 27,14). In Ps 95, however, while both names do appear, clearly the deuteronomic trend continues, with the emphasis falling on Massah — the idea of putting God to the test.

The arrangement of the place names in v. 8 and the verbs in v. 9 suggests that the emphasis is on Massah. Although the place name 'Meribah' appears, its verbal form, ריב, 'to contend', does not appear in the subsequent verses, as might be expected. But not only does the place name 'Massah' appear in v. 8, its verbal form, נסה, appears in v. 9. Yet instead of נסה appearing with ריב, it appears with בחן, 'to prove'. Hossfeld argues that the verb בחן, which appears in 9b is meant to stand in a parallel construction with the verb in 9a, נסה ([33]). The point that must be noted is that while the two places, Meribah ('contention') and Massah ('testing'), appear in a parallel relationship (v. 8), the parallel does not hold true in the following verse. The parallel verbs in v.

([28]) H.W. WOLFF, "The Kergyma of the Deuteronomic Historical Work", *The Vitality of Old Testament Traditions* (eds. H.W. WOLFF – W. BRUEGGEMANN (Atlanta 1975) 98.

([29]) HOSSFELD, "Psalm 95", 36, contends that it is possible that Deut 10,16 appears as the source of this change, since here the language of the foreskin of the heart is combined with the hardening of the neck.

([30]) H. Gunkel, in his discussion on "Prophetic Elements in the Psalms" notes that the admonition not to harden the heart has parallels to the prophetic literature. See Amos 5,4b-6; Jer 4,3; 7,3.4; 13,15; Isa 55,6. On the prophetic elements in the psalms, see H. GUNKEL – J. BEGRICH, *An Introduction to the Psalms* (MLBS; Macon 1998) 251-292.

([31]) The origin of the Massah / Meribah tradition and of the coalescing of the two traditions is difficult to establish. Davies has noted that the two traditions appear separately in some places, but in many other texts, the two names appear together. In some places such as Exod 17, Deut 33,8 and Ps 95,8, they appear together, but in other places such as Deut 6,16; 9,22, there is mention of only Massah, and further, in Num 20,1-13 and Ps 81,7 mention Meribah alone (DAVIES, "Psalm 95", 193-194). In his treatment of Exod 17,1-17, M. NOTH, *Exodus* (OTL; Philadelphia 1962) 139, proposed a solution to the joining of the two traditions by suggesting that the Meribah tradition existed first and then later, most likely as a deuteronomic expansion, the Massah name was inserted.

([32]) W.H. PROPP, "Massah and Meribah", *ABD* VI, 600.

([33]) HOSSFELD, "Psalm 95", 37.

9 both emphasize the idea of putting God to the test — thus validating the claim that the true emphasis is on the ideas surrounding Massah and not those surrounding Meribah. Thus as Davies has suggested, the intent behind the use of the Massah-Meribah tradition is not *primarily* on the disobedience connected with the lack of water, as seen in the Meribah tradition, but rather the emphasis is on the questioning of the presence of God, as reflected best in the Massah tradition (34).

The final verse returns the psalm to a deuteronomic tenor with the proclamation from YHWH, 'They shall not enter my rest'. A similar proclamation of judgment does not appear in either of the primary narratives concerning Massah or Meribah (Exod 17; Num 20) (35). The quote cited by the psalmist appears to have come from Deut 12,9, a text unrelated to the Massah or Meribah tradition. As Georg Braulik has noted, the phrase בוא אל־מנוחה appears in only two places, Ps 95,11 and Deut 12,9 (36). Thus, the psalmist must have elected to conclude his work by citing a text outside of the Massah-Meribah tradition. The question that remains is why?

The word for rest, מנוחה, and the verbal form, נוח, appear throughout the deuteronomic material (37). The idea of rest in the deuteronomic tradition is typically defined as 'living at peace in the land — a deuteronomistic benefit of hope and the fruit of obedience, as well as the substance of God's promises' (38). Yet in Ps 95, the use seems to be extended beyond the geographical notion of land. In Deut 12,9, מנוחה does appear, but in specific reference to the temple — 'the place that the Lord your God will choose as a dwelling for his name'. But in Ps 95,11 the threat of the oracle, 'they shall not enter my rest', is not really whether a worshiper can enter into the temple of God, but whether they will remain in the presence of God (39). Throughout the psalm, this theme is repeated. In v. 2, the worshiper is invited to 'come into his presence', and through the use of the Massah-Meribah tradition, the psalmist pleads with the worshiper not to question the presence of God in the midst of his people. And the psalmist concludes the psalm with the dire consequences of those who fail to heed the words of the prophetic oracle — they will find themselves apart from the presence of God.

(34) DAVIES, "Psalm 95", 194, notes, 'The oracular warning is saying not only, "Do not be rebellious as your fathers were about the waters of Meribah," but it is also saying, "Do not question the presence of God here today as your fathers questioned it as Massah"'. Similarly, TATE, *Psalms 51–100*, 502, notes, 'the testing of the Meribah-generation was the questioning of the reality of the presence of Yahweh'.

(35) In Exod 17, there is no mention of a declaration of judgment. In Num 20, God declares judgment by saying, 'You shall not bring this assembly into the land that I have given them'. Clearly, in Num 20, the judgment pertains explicitly to Moses and Aaron.

(36) G. BRAULIK, "Gottes-Ruhe-Das Land oder Tempel? Zu Psalm 95:11", *Freude an der Weisung des Herrn*. Beiträge zur Theologie der Psalmen (FS. H. Gros; [Hrsg. E. HAAG – F.L. HOSSFELD] Stuttgart 1987) 41.

(37) H.D. PREUSS, "נוּחַ *nûah?*", *TDOT* IX, 277-286. Examples include Deut 3,20; 12,10; 25,19; Josh 1,13.15; 21,44; 22,4; 23,1; Judg 3,30; 8,28; 2 Sam 7,1.11; 2 Kgs 5,18.

(38) Ibid., 280.

(39) HOSSFELD, "Psalm 95", 39, notes that the rest of YHWH is generally judged as a metaphor for the close (*enge*) relationship between Israel and YHWH. H.J. KRAUS, *Psalms 60–150*, 248, opts for a similar interpretation of מנוחה in v. 11. He suggests that it is more than just possession of the land, it is 'a salvific blessing that is not material, but personal, and that has its root and center in God himself'.

*
* *

In summary then, what can be said about Ps 95? The psalmist wrote at a critical time in the life of Israel. The devastation of the exile had challenged Israel's conviction that they were the people of God. In an attempt to express his faith in their status as the people of God (the community hermeneutic), the psalmist borrowed phrases and words from Ps 100, reminding them of their call to worship God — as his people. Ps 100 celebrated that the people of Israel were indeed the people of God unequivocally, but in light of the social context, and the recent events, the promises and conclusions of Ps 100 seemed empty. As a result, the psalmist changes the tenor of the psalm and concludes the psalm with a prophetic oracle.

In the second half of the psalm, the psalmist cites the Massah-Meribah tradition, but adapts it through the use of several deuteronomic devices. Through the use of these devices, the psalmist locks in on the primary issue: whether the people believed God is still present among them. The Massah-Meribah tradition is cited as a moment in Israel's history in which the nation was less than stellar in their performance, primarily because the people failed to recognize the presence of God.

In Ps 95, the psalmist calls the people to worship God, much as an earlier psalmist did in Ps 100. Yet in addition to the call to worship, there is a plea for the people to listen to the voice of God and not harden their hearts as did their ancestors at Massah – Meribah. But for those who cannot heed such a warning, they need not worry about worshiping God (vv. 1-7), they shall not even enter his 'rest'.

Department of Biblical Studies and Theology W. Dennis TUCKER, Jr.
Ouachita Baptist University
410 Ouachita Dr.
Arkadelphia, AR 71998
U.S.A.

SUMMARY

In a previous issue of *Biblica* (76 [1995] 540-550) W.H. Schniedewind argued that Ps 100 had a major influence on the psalmist who wrote Ps 95. In this study, I argue for a diachronic approach to intertextuality, which examines both the literary and the social environment. I contend that the two together actually create an intertextual hermeneutic which allows the psalmist to incorporate previous traditions and texts in such a way as to address changing social and religious demands.

Based on citation, allusion and reversal, I contend that the psalmist of Ps 95 did in fact incorporate element of Ps 100, but in addition, the psalmist added the Massah-Meribah tradition, while adding a deuteronomic slant to the psalms. The use of the Massah-Meribah tradition along the deuteronomic influences, created a psalm that would have been particularly appropriate for a community still reeling from the devastation of exile.

«Les portes de justice» et «la porte de YHWH» dans le Psaume 118,19-20

Le psaume 118 figure parmi les psaumes les plus étudiés par l'exégèse contemporaine. La richesse d'informations contenues dans les vingt-neuf versets a suscité et suscite encore nombre d'études tant historiques que théologiques. Pourtant deux versets, les versets 19 et 20, méritent d'être précisés quant à leur interprétation. Que désignent «les portes de justice» au verset 19 et «la porte de YHWH» au verset 20?

פתחו־לי שערי־צדק אבא־בם אודה יה
Ouvrez-moi les portes de justice, j'entrerai pour célébrer YH (v. 19)

זה־השער ליהוה צדיקים יבאו בו
C'est la porte de YHWH, que les justes entrent! (v. 20)

Le texte massorétique ne comporte aucune difficulté de traduction, si ce n'est la locution du verset 20: «la porte de YHWH» et non «la porte qui mène à Yahvé» ou «la porte vers Yahvé» comme la traduite L. Jacquet (1). Il s'agit d'un génitif marqué par un ל, car le second nom, יהוה, est déterminé et le premier nom indéterminé. La dénomination est un *hapax legomenon* dans la Bible. Désigne-t-il une porte de la ville de Jérusalem ou une porte du Temple? Pour la majorité des exégètes (2), les fidèles demandent l'ouverture des portes

(1) L. JACQUET, *Les Psaumes et le cœur de l'Homme* (Namur 1979) II, 303 et 307.

(2) Citons L. ALLEN, *Psalms 101–150* (WBC; Waco 1982) 121, même si l'exégète écrit à la page 124: «It was a processional psalm begun outside the gates of the temple and continued inside»; L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos* (Estella 1993) II, 1431; A.A. ANDERSON, *The Book of Psalms* (Londres 1972) 2, 797, 802; P. AUFFRET, *La Sagesse a bâti sa maison* (OBO 49; Fribourg 1982) 162; F. BÄTHGEN, *Die Psalmen* (Göttingen 1892) 357, 360; E. BEAUCAMP, *Le Psautier* (SB; Paris 1979) II, 220; C.A. BRIGGS – E.G. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (ICC; Edimbourg 1907) 403, 406; J. CALES, *Le livre des Psaumes* (Paris 1936) II, 402; D.G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi* (Roma – Torino 1955) 427, 431; A. DEISSLER, *Le Livre des Psaumes* (VSal.AT; Paris 1965) II, 200; H. GUNKEL, *Die Psalmen* (Göttingen 1926) 507; F. HITZIG, *Die Psalmen* (Leipzig 1863) 344; JACQUET, *Les Psaumes*, 312-313; A.F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms* (Cambridge 1910) 693, 697; E.J. KISSANE, *The Book of Psalms* (Dublin 1954) II, 221; H.-J. KRAUS, *Psalmen* (BKAT; Neukirchen-Vluyn 1966) 807; A. MAILLOT – A. LELIEVRE, *Les Psaumes* (Genève 1966) II, 110-111, 113; M. MANNATI, *Les Psaumes* (CPV; Paris 1967) III, 95; W.O.E. OESTERLEY, *The Psalms* (Londres 1953) 484; B.J. OOSTERHOFF, «Het Loven van God in Psalm 118», *Loven en Geloven*. Opstellen van collega's en medewerkers aangeboden aan Prof. Dr. Nic. H. Ridderbos ter gelegenheid van zijn vijfentwintigjarig ambtsjubileum als hoogleraar aan de Vrije Universiteit te Amsterdam (Amsterdam 1975) 179-182; E. PANNIER, *Les Psaumes* (SB[PC]; Paris 1937) 467-468, 471; G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi* (Bologna 1985) II, 418, 421, 428; H. SCHMIDT, «Erklärung des 118. Psalms», *ZAW* 40 (1922) 12; M. DAHOOD, *Psalms* (AB; New York 1970) III, 159; L. SABOURIN, *Le livre des Psaumes* (Paris 1988) 512; A. WEISER, *The Psalms.* A Commentary (Londres 1986) 159, font la moitié du chemin vers notre hypothèse en affirmant que les portes du v. 19 sont celles de la ville sainte, alors celle du v. 20, au singulier, désigne l'entrée du Temple. Mais le sanctuaire avait plusieurs entrées et le poète aurait pu ne vouloir nommer qu'une porte de Jérusalem. Les arguments de ces exégètes sont peu convaincants.

du Temple. Pourtant, il y a fort à parier que les versets 19 et 20 mentionnent les portes pour accéder à Jérusalem et non celles du Temple hiérosolymite.

1. *La pureté et la justice, deux concepts différents, deux localisations différentes*

La double mention de la justice comme condition pour franchir la porte ne rappelle pas les exigences cultuelles de pureté pour entrer dans le Temple. L. Allen (3) et S.B. Frost (4) s'en rendent compte à demi-mot et sans résoudre l'ambiguïté soulevée. Ils remarquent qu'il ne s'agit probablement pas d'une condition générale d'entrée dans le Temple, mais de la permission donnée aux justes. Il est inconcevable que si exigence il y a, ce ne soit pas l'exigence de pureté qui soit indiquée pour l'entrée dans le sanctuaire. Le prophète Ezéchiel rappelle ces conditions d'entrée au Temple au chapitre 44,6-31 (5). Il est fait mention des incirconcis pénétrant dans le Temple, les étrangers, les lévites et les prêtres lévites, fils de Sadoq. La pureté et les mises en garde contre une éventuelle profanation du Temple sont affirmées dans ce passage de manière claire et précise, afin de ne pas soulever une quelconque ambiguïté. En tout cas, nulle mention de justice ou de justes dans les exigences développées par Ezéchiel. Le Chroniste se réfère clairement à l'exigence *sine qua non* de la pureté attachée au passage de la porte du sanctuaire en 2 Ch 23,19: «il avait établi les portiers aux portes de la Maison de YHWH pour que rien d'impur ne puisse entrer sous aucun prétexte» (6).

Le Ps 118 ne traite que de justice et non d'impureté. L. Jacquet (7) pense à tort aux portes du sanctuaire hiérosolymite, car il amalgame la notion de pureté et celle de justice. Les textes vétérotestamentaires les distinguent (8). Les conditions de pureté s'appliquent exclusivement au Temple, et non à Jérusalem comme l'indique l'inscription placée sur le *Hel*, le mur de clôture qui semble décrit en Ep 2,14, par Flavius Josèphe dans la *Guerre des Juifs* V 5,2 (9) et les *Antiquités juives* XV 11,5 (10). La citation du Ps 15 sur la condition de justice

(3) ALLEN, *Psalms 101–150*, 121.

(4) S.B. FROST, «Asseveration by Thanksgiving», *VT* 8 (1958) 381.

(5) D.I. BLOCK, *The Book of Ezechiel* (NICOT; Grands Rapids – Cambridge 1997) II, 621-648.

(6) Cf. W. JOHNSTONE, *1 and 2 Chronicles* (JSOTSS 254; Sheffield 1997) II; F. MICHAELI, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* (CAT XVI; Neuchâtel 1967) 203-205. Cette exigence de pureté pour le Temple hiérosolymite est également martelée en 2 Ch 29,16 et 36,14.

(7) JACQUET, *Les Psaumes*, 312-313.

(8) Les citations des livres d'Ezéchiel et des Chroniques séparent clairement les deux exigences. Ces deux concepts se comprennent à la lumière des devoirs incombant au peuple élu selon le pacte de l'Alliance.

(9) «On y [le mur de la deuxième cour] avait incorporé, à intervalles réguliers, des stèles rappelant, les unes en grec, les autres en latin, la loi de purification, qui interdit à un étranger de pénétrer dans le lieu saint: car c'est ainsi qu'était appelée la deuxième enceinte du Temple.»

(10) «A l'intérieur d'elle [la première cour] et à proximité était une deuxième [cour], accessible par quelques marches et entourée par une barrière de pierre avec une inscription interdisant l'entrée à un étranger sous menace de peine de mort. Sur ses côtés méridionaux et septentrionaux, la cour intérieure avait trois portes, à égale distance l'une de l'autre, et sur le côté où le soleil brille, c'était une grande porte, à travers laquelle ceux d'entre nous étaient nettoyés rituellement, habitués à passer avec nos femmes.»

pour pénétrer dans le Temple est caduque. Le psalmiste associe au v.1 le Temple et Jérusalem. Il développe des conditions générales, plus pour édicter un mode de vie conforme aux préceptes divins que pour fixer des conditions rituelles précises ([11]). Le Ps 24 obéit à ce même schéma à visée didactique, notamment au v. 3 où Jérusalem et le Temple sont aussi rapprochés ([12]).

2. *Le locuteur du verset 20*

Quant aux portiers qui répondent dans le Ps 118,20, ils rappellent l'exigence de respect de la justice attachée à toute ville. Leurs collègues du sanctuaire doivent empêcher les impurs de pénétrer au sein de l'enceinte sacrée. Les portiers urbains doivent veiller à écarter les personnes susceptibles de délits. Les occurrences sur les portiers sont nombreuses. Elles mélangent les portiers de Jérusalem et ceux du Temple. Les portiers existaient, selon 1 Ch 9,17-21, à l'époque du désert et de la Tente de la Rencontre ([13]). Le Chroniste établit les familles de portiers depuis cette date antique. Les récits sur David les mentionnent comme en 2 S 18,24-27. Samuel apparaît en 1 S 3,15 avec cette fonction ([14]). Le prophète Ezéchiel cite les lévites portiers qui surveillent les portes du Temple en Ez 44,11, car ils ont sombré dans l'idolâtrie pendant l'Exil. Le Ps 118 n'apporte aucune indication sur un tel contexte. En revanche, la fonction subalterne des portiers qui ne sont plus appelés lévites, est citée par Néhémie. Les gardiens des portes sont mentionnés, mais aucune distinction n'est faite entre les portiers du Temple et ceux de la ville sainte comme le démontrent Ne 11,19 et 12,25 ([15]). Les 172 gardiens étaient rémunérés sur l'impôt selon Ne 12,47, il ne s'agissait que de fonctionnaires au retour de l'Exil babylonien. Donc aucun renseignement sur «les portes de justice» et «la porte de YHWH» ne peut être apporté sur l'intervention des portiers à cette époque.

3. *La demande d'entrée aux versets 19 et 20*

Le mode et le temps mis en œuvre dans les vv. 19 et 20 du Ps 118, c'est-à-dire l'impératif présent, révèlent l'usage d'une formule classique pour solliciter l'entrée dans une ville. L'impératif pluriel du Ps 118,19a se retrouve

([11]) Une lecture liturgique de ce psaume est résumée par RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 272-273.

([12]) RAVASI, *Il libro dei Salmi*, 452-454.

([13]) JOHNSTONE, *1 and 2 Chronicles*, I, 125-126 écrit: «The specification here of one at each side of the sanctuary perhaps reflects an ideal symmetry of the holy place in the midst of the land, as in Ezechiel» et MICHAELI, *Les Livres des Chroniques*, 69. Cette origine prétendue de la fonction de portiers s'inscrit dans la volonté du Chroniste d'établir une continuité institutionnelle avec l'âge d'or des Hébreux, l'époque de l'errance dans le désert. A cet égard, le vocabulaire est choisi dans la terminologie qualifiant les événements antiques. Citons à titre d'exemples, les références à la Tente aux versets 19, 21, 23, la mention des camps aux versets 18, 19 ou les références au temps de David avec Shallum au verset 21 ou bien Pinhas au verset 20.

([14]) J. BOURKE, «Samuel and the Ark», *Dominican Studies* 7 (1954) 86, et J.G. JANZEN, «'Samuel opened the doors of the house of Yahweh' (I Samuel 3.15)», *JSOT* 26 (1983) 89-96, lisent cette observation comme un symbole. Rien ne le démontre. Avec A. CAQUOT – P. DE ROBERT, *Les Livres de Samuel* (CAT 4; Genève 1994) 68, nous accepterons que Samuel ait pu exercer le métier de portier.

([15]) MICHAELI, *Les Livres des Chroniques*, 351-352.

en Jdt 13,11 concernant les portes de la ville de Béthulie([16]): «Judith dit de loin à ceux qui faisaient la garde aux portes: 'Ouvrez, ouvrez la porte. Elohim, notre Elohim est avec nous pour manifester sa vigueur en Israël et sa force contre les ennemis comme il l'a fait aujourd'hui'».

Le parallèle avec Is 26,2 est saisissant avec la mention de la nation juste, l'impératif pluriel vaut de nouveau pour les portiers de Jérusalem ([17]): «Ouvrez les portes: qu'elle entre, la nation juste qui se garde fidèle!».

En revanche, la demande d'entrée au Temple serait libellée sous forme d'une question comme au Ps 15,1; 24,3; Mi 6,6; Is 33,14b. Le Ps 100,4 confirme la mention au Ps 118,19-20 des portes de Jérusalem ([18]): «Entrez par ses portes en rendant grâce, dans ses parvis en le louant; célébrez-le, bénissez son nom».

La mention des portes où l'on rend grâce, idée analogue à celle du Ps 118, puis la mention des parvis [du Temple] où YHWH est loué, établissent donc bien l'existence d'un rituel de la porte de Jérusalem distinct de l'entrée du Temple ([19]). Les villes sont perçues dans la pensée hébraïque comme des domaines où doit régner la justice. La mention exclusive des «tentes des justes» au Ps 118,15 et la double mention de «justice» et de «justes» aux vv. 19 et 20 se comprennent de la même manière. Il s'agit des Israélites ([20]) pieux, respectueux des règles et des préceptes édictés dans la société hébraïque. Cette exigence de justice n'est affirmée dans la Bible que pour l'entrée dans la ville sainte. Le Temple développe un autre thème, celui de la pureté. Ces deux thématiques correspondent à deux réponses pour le bon fonctionnement de ces lieux aux fonctions différentes. Le problème majeur rencontré dans les villes, tout comme aujourd'hui, est la sécurité des habitants et de leurs biens, alors que l'exigence souhaitée pour le Temple reste attachée à la préservation intacte, pure, de la relation possible avec la divinité en ce lieu de culte centralisé.

4. *La localisation des «portes de justice» et de la «porte de YHWH»*

Peut-on localiser plus précisément la porte de YHWH à l'entrée de Jérusalem? Nous l'avons déjà écrit aucune occurrence ne mentionne une porte de YHWH. «Les portes de la justice» au v. 19a peuvent faire penser à Sg 19,17 où il est question de la «porte du juste». Mais l'auteur du livre de la Sagesse établit un parallèle entre les Egyptiens de son temps et l'épisode des

([16]) C.A. MOORE, *Judith* (AB; New York 1985) 232, écrit: «Instead of saying something to the effect that the two women were relieved and happy to be back home again, their terrible ordeal behind them and safety in front of them, the author conveyed it all with Judith's triumphant cry: «Open! Open the gate!».

([17]) J.D.W. WATTS, *Isaiah 1–33* (WBC 24; Waco 1985) 340, confirme l'allusion à Jérusalem dans ce passage.

([18]) Cf. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, II, 1059; H.-J. KRAUS, *Psalmen*, 686 lit ces versets comme les témoins d'une procession; K. KOCH, «Denn seine Güte währet ewiglich», *EvT* 21 (1961) 531-544; J.L. MAYS, «Worship, world and power: an interpretation of Psalm 100», *Int* 23 (1969) 315-330. R.MORNEAU, «Ps 100: a mini-theology», *Spiritual Life* 23 (1977) 26-36 souligne le but didactique du poème.

([19]) Cet hymne célébrant l'Alliance déploie une terminologie des plus générale. C'est pourquoi la distinction que nous opérons reste empreinte de prudence. Si bien que la métonymie supposée dans ce verset pour qualifier le Temple demeure tout aussi sujette à caution.

([20]) Ce vocable doit se lire au sens théologique du terme: le peuple élu.

habitants de Sodome([21]). La porte du juste désigne alors la porte de la maison de Loth. C'est la justice divine qui est mise en valeur dans cet épisode([22]). Bien évidemment, le Ps 118,19-20 ne fait pas référence à cet épisode de Sg 19,17 et de Gn 19. Enfin la mention des «portes des justes» dans le deuxième psaume pseudo-davidique, dans le manuscrit 11Q5 (11QPs[a]) XVIII 9-10, ne nous éclaire pas davantage([23]): «comme celui qui engraisse l'autel de nombreux holocaustes, comme une fumée de bonne odeur s'élevant de la main des justes. Des portes des justes on entend la voix de la sagesse et de l'assemblée des pieux».

Cet écrit, placé sous l'autorité du roi David, devenu maître parfait de la Sagesse, développe une louange générale de la Sagesse et une exhortation à entrer dans la communauté qumrânienne. La mention des «portes des justes» où la Sagesse résonne n'apporte aucun renseignement topographique. De plus, le terme employé pour désigner la porte([24]), פתח, diffère du mot du Ps 118,19, שער; ce dernier étant traditionnel pour qualifier les portes de la ville sainte, notamment dans le livre de Néhémie 2,13.14.15; 3,1.3.6.13.14.15.31; 8,16; 12,31.37.39. Quant au pluriel des «portes de justice», il peut se comprendre comme la mention d'une double porte à deux sections([25]). Mais l'explication ne tient pas compte du qualificatif de צֶדֶק, exclusivement attaché aux portes urbaines. Cependant, retenons que le pluriel de «portes de justice» peut souligner une porte à double battant ou une double porte à l'entrée de la cité. En revanche, le développement du prophète Jérémie sur le sabbat en Jr 17,19-27 pourrait nous renseigner. La mention de la «porte des fils du peuple», de la «grande porte», c'est-à-dire la porte la plus fréquentée de la ville sainte, peut faire écho aux justes mentionnés dans le Ps 118. La porte des fils du peuple pourrait recevoir, sous le stylet du psalmiste, le qualificatif de porte des justes, c'est-à-dire des Israélites pieux, des fils du peuple fidèle. L'analogie opérée par le poète peut être recevable. Le psalmiste désignerait cette porte, la plus fréquentée de Jérusalem et placée sous le signe de l'Alliance entre le peuple et YHWH. Le psaume 118 a-t-il pour *Sitz im Kultus* le sabbat? Aucun élément textuel ne peut le confirmer.

5. *L'antique nom de Jérusalem et les hésitations du Targum des Psaumes*

C.A. et E.G. Briggs([26]) ajoutent une autre hypothèse. Le v. 19a du Ps 118 devrait se traduire par «Ouvrez-moi les portes de Sédeq». Le poète utiliserait l'ancien nom propre de Jérusalem que les biblistes reconnaissent en Is 1,26:

([21]) Cf. Gn 19,1-29.

([22]) Cf. J. Vílchez Líndez, *Sabiduria* (Estella 1990) 459-460, qualifie l'épisode comme une rupture dans le récit. Le passage serait une interprétation allégorique.

([23]) Cf. J.A. Sanders, *The Psalms Scrolls of Qumran Cave 11 (11QPs[a])* (DJD 4; Oxford 1965) et F. García Martínez – E.J.C.Tigchelaar – A.S. van der Woude, *Qumran Cave 11*. II: 11Q2-18, 11Q20-31 (DJD 23; Oxford 1998) 29-36, et les planches IV-V.

([24]) Cf. L. Koehler – W. Baumgartner, *A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament* (Leyde – Boston – Cologne 1998) 787.

([25]) J. Morgenstern, «The gates of righteousness», *HUCA* 6 (1929) 19, n. 42, interprète les *«portes de justice»* comme la mention de la porte orientale du Temple représentée par une double porte à deux sections.

([26]) Briggs – Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, 416.

«Cité-Justice» traduit la *TOB*(27); Jr 31,23; 50,7. Pour les deux dernières occurrences, l'interprétation est forcée. En revanche, le parallèle avec Is 1,26 peut constituer une variante possible de traduction du Ps 118,19a(28). Le Targum des Psaumes semble avoir fait le rapprochement en traduisant (29) «les portes de la *cité* [קרתא] de justice». Mais le manuscrit de Madrid ne contient pas le mot «cité» (30). La traduction targumique hésite, même si le Targum du Ps 118,19, dans son édition la plus diffusée, comporte l'interprétation concernant la ville sainte. De plus, le parallèle entre «les portes de Sédeq» et «la porte de YHWH» dans le Ps 118,19-20 peut faire référence à un autre parallèle entre Is 1,26 et Is 60,14, c'est-à-dire la «Ville-justice», «Ville-Sédeq» et la «ville de YHWH». Peut-être le psalmiste a-t-il fait ce rapprochement? La racine est présente dans des noms propres cananéens mentionnés dans l'Ancien Testament comme Melchisédeq en Gn 14,18; Ps 110,4 ou Adoni-Sédeq en Jos 10,1.3. D'ailleurs des noms propres avec cette racine existent à Ougarit(31). L'hypothèse des exégètes anglais est intéressante, mais le Ps 118,19a contient un état construit qui fait préférer une traduction du nom commun «justice» par un génitif. Notons également la variante targumique pour le Ps 118,20a: «la porte *de la maison du sanctuaire* [דבית מקדשא] de YHWH». En lisant au Ps 118,19a, «cité de justice», le Targum des Psaumes désigne peut-être le Temple. Mais l'Ancien Testament n'emploie jamais ce qualificatif pour le sanctuaire. L'identification du Temple dans le verset 20, voire dans les deux versets, par le Targum des Psaumes résulte d'une hésitation quant à la localisation des portes nommées. Le Targum des Psaumes peut aussi avoir dissocié la localisation des «portes de justice» et de la «porte de YHWH». La première a pu désigner Jérusalem et la seconde, le Temple. Le Targum des Psaumes hésite quant à l'assimilation des «portes de justice» et de la «porte de YHWH». Les tergiversations pourraient s'expliquer par l'utilisation cultuelle du psaume 118 au sein de la collection dite du Hallel égyptien, les Ps 113-118, lors des fêtes juives dans les synagogues(32) des premiers siècles de notre ère. La déclamation des versets 19 et 20 n'était plus effectuée aux portes de Jérusalem, mais aux portes du Temple, puis aux portes

(27) S. AMSLER et al., *Traduction Œcuménique de la Bible* (Paris 61995) 767. WATTS, *Isaiah 1–33*, 23, traduit par «Cité de la justice».

(28) WATTS, *Isaiah 1–33*, 25, écrit: «the city's former character be restored. Righteousness, faithfulness, and justice are the key qualities that the City of Yahweh must exemplify».

(29) L'édition critique de l'ensemble du Targum des Psaumes n'a pas été encore réalisée. Cependant, nous utilisons la thèse d'E. WHITE, *A Critical Edition of the Targum of Psalms I&II* (Université Mc Gill 1988); M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *Biblia Rabbinica* (Jérusalem 1972), utilise la Bible rabbinique de Venise de 1525; B. WALTON, *La Bible polyglotte* (Londres 1657) III, 274-276; P. de LAGARDE, *Hagiographa Chaldaice* (Osnabrück 1967; 11873) 70.

(30) Cf. L. DIEZ MERINO, *Targum de Salmos, Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil, n.5 de Alfonso de Zamora* (Bibliotheca Hispana Biblica 6; Madrid 1982) 169, 301.

(31) Citons par exemple, *ædq'l; ædqm; ædqn; ædqšlm.*

(32) Relevons que les murs de faïence bleue de la synagogue d'Ispahan, en Iran actuel, datant du XVIème siècle portent les inscriptions des psaumes 5,8 et 118,20. «La porte de YHWH» est ici comprise comme l'entrée de la synagogue. Il ne s'agit que d'une extension de sens, car le Temple hiérosolymite n'est plus en activité. La diaspora juive n'a pas compris le v. 20 du Ps 118 comme la mention de l'entrée de la ville sainte, mais comme celle de la synagogue, faute de Temple.

des synagogues après la destruction du Temple en 70 après E.C. Mais à la date de composition, le Ps 118,19-20 mentionne bien les portes de Jérusalem. La tradition juive a opéré un glissement de sens des versets suivant l'emploi cultuel et rituel du texte.

6. *La localisation des «portes de justice» dans la littérature extra-biblique*

Enfin, la littérature extra-biblique pourrait nous renseigner sur la localisation des lieux cités dans les versets 19 et 20. Un parallèle extra-biblique assyrien d'Aššur (33) dénommé *Ludlul Bēl Nēmeqi*, «Je prierai le Seigneur de la Sagesse», tablette IV, présente à la ligne 85 une expression comparable avec les «portes de justice»: «à la Porte de la Délivrance de la Culpabilité, je fus délivré de mon lien».

Le lieu d'exécution de l'hymne babylonien est clairement le temple de Marduk. La divinité est remerciée à travers un rite, semble-t-il, aux portes du sanctuaire. Mais dans ce texte, point d'allusion à une quelconque porte de justice. Nous pourrions interpréter la désignation «Porte de la Délivrance de la Culpabilité» comme une locution synonyme de «porte de justice». En effet, le mot «culpabilité» est ambigu. Il sous-entend une faute et requiert une justice. Les péchés du fidèle sont absous lors du rite à la porte dévolue à cet effet. Néanmoins, ce texte qui cite les portes du sanctuaire ne dit mot sur une quelconque exigence de justice.

Un autre texte d'époque cassite — 1600-1200 avant E.C. — (34) et nommé «imploration à Marduk» cite à la ligne 143: «A la porte où tu punis [ses] bras sont attachés» (35). Un usage judiciaire est clairement établi à une porte. Est-ce celle du temple ou celle d'une ville? Le texte ne mentionne aucun lieu précis pour cette prière pénitentielle. Nous nous garderons de trancher la question. Quoi qu'il en soit, le terme de «justice» n'est pas mentionné. C'est pourquoi, le lieu cité doit plutôt être compris comme le lieu de l'exécution des décisions judiciaires. D'autres occurrences précisent la localisation de ces portes où est appliquée la justice.

7. *La justice s'exerce aux portes urbaines dans les littératures biblique et extra-biblique*

«Les portes de justice» font référence à une des fonctions de la porte d'une cité dans le Proche-Orient ancien: la porte est un lieu où la justice est rendue. A une haute antiquité, cette fonction est confirmée, puisque les «Lois assyriennes», éléments du droit méso-assyrien (36) en provenance d'Aššur ont été découvertes entre le temple d'Anu-Adad et le Vieux Palais. Cet

(33) Le texte est référencé par E. EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* (WVDOG 28; Leipzig 1919) I, 10-11; cf. J.B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton 1950) 437; W.G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960) 61.

(34) Le texte est vraisemblablement l'adaptation d'un écrit babylonien plus ancien.

(35) Cf. W.G. LAMBERT, «Three Literary Prayers of the Babylonians», *AfO* 19 (1959-1960) 50-60 et pl. XII-XVI. W.G. LAMBERT – M.J. SEUX, *Hymnes et prières aux dieux de Babylone et d'Assyrie* (LAPO 8; Paris 1976) 172-181, notamment la ligne 143 à la page 178.

(36) Seuls les fragments C et G proviendraient des archives du temple central d'Aššur.

emplacement porte le toponyme de porte de Šamaš. Selon E.Weidner([37]), à cette porte de la cité assyrienne était rendue la justice. Les «Lois assyriennes» retrouvées en ce lieu seraient des émanations d'une bibliothèque judiciaire. Cette fonction importante dans la vie de toute communauté est confirmée par quelques occurrences vétérotestamentaires et néotestamentaires. Selon l'histoire de l'acquisition du tombeau de Sara par Abraham en Gn 23,18, il apparaît qu'à la porte de la ville, les notables se réunissaient ([38]) et traitaient des affaires. La même fonction économique est citée en 2 R 7,1, la porte est alors le lieu du marché. La porte d'une ville est donc bien un lieu revêtant des fonctions économiques, voire politiques, primordiales dans le gouvernement d'une cité. Aux fonctions citées ci-dessus, il faut ajouter une fonction liée à l'exercice de la justice. Cette fonction doit bien se comprendre comme la condition indispensable et première à l'établissement de toute communauté. L'Ancien Testament traite en Dt 17,5 de pratiques cultuelles interdites et entraînant une sanction exécutée aux portes de la ville. Les portes urbaines sont explicitement mentionnées comme lieu pour l'accomplissement de la sanction. En Dt 21,19, les parents qui ont un fils rebelle peuvent conduire le jeune révolté aux anciens réunis à la porte de la ville. Le conseil des anciens, des sages, a la fonction judiciaire et s'érige en véritable tribunal qui prend des décisions et les appliquent comme il est écrit en Dt 22,24 pour l'adultère de la fiancée. L'épisode de l'homme qui refuse d'épouser sa belle-sœur, c'est-à-dire la coutume du lévirat ([39]), en Dt 25,7-10, témoigne également de la fonction conciliatrice du conseil des anciens réuni aux portes de la cité. Ce conseil des anciens est un organe de décision hérité de la structure tribale ([40]); il est resté en place aux portes de la ville, car il s'agit du point de passage des hommes et des marchandises. Sur place, le conseil était plus à même de régler les litiges. Citons le cas du meurtrier qui demande le refuge à l'entrée d'une ville en Jos 20,4. L'image des juges aux portes de la ville était devenue classique, bien que passée d'usage, selon Jc 5,9. Ces occurrences bibliques et

([37]) E. WEIDNER, «Das Alter der mittelassyrischen Gesetztexte. Studien im Anschluss an Driver and Miles, The Assyrian Laws», *AfO* 12 (1937) 48.

([38]) L'épisode du meurtre d'Avner en 2 S 3,27 confirme ces réunions de notables aux portes des cités.

([39]) Cf. L.M. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud* (Cambridge, Mass. 1968); C.H. GORDON, «Fathers's sons and mother's daughters in ugaritic, in the Ancient Near East and in mandaic magic texts», *Und Mose schrieb dieses Lied auf.* Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient (FS. O. Loretz; [éd. M. DIETRICH – I. KOTTSIEPER] Münster 1998) 319-324; M.A. KATZ, «Patriarchy and Inheritance in Greek and Biblical Antiquity: The Epiclerate and the Levirate», *Proceedings of the 10th world Congress of Jewish Studies* (1989) 159-166; E. OTTO, «Biblische Altersversorgung im altorientalischen Rechtsvergleich», *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 1 (1995) 83-110; E.W. DAVIES, «Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage», *VT* 31 (1981) 138-144; A.A. ANDERSON, «The Marriage of Ruth», *JJS* 23 (1978) 171-183; J.A. LOADER, «Of Barley, Bills, Land and Levirate», *Studies in Deuteronomy* (1994) 123-138; H.-F. RICHTER, «Zum Levirat im Buch Ruth», *ZAW* 93 (1983) 123-126; R. WESTBROOK, «The Law of the Biblical Levirate», *Revue internationale des Droits de l'Antiquité* 24 (1977) 65-87; ID., *Property and the Family in Biblical Law* (Sheffield 1991).

([40]) Les anciens constituent une sorte de *«conseil municipal»* dans chaque ville et village pour reprendre l'expression de R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament* (Paris 1958) I, 212-213; 235-236. Le conseil des Anciens règle les affaires locales, dont la justice à l'échelon local, à la porte de la cité.

extra-bibliques soulignent de nouveau l'attachement primordial, soulignons-le, de l'exercice de la justice à la porte urbaine. Cet usage constitue un reliquat des structures tribales au temps du nomadisme où les anciens, les personnes les plus sages, avaient pour fonction de juger les litiges. Venu le temps de la sédentarité, ce véritable tribunal a été conservé aux portes de la cité, lieu d'échange des biens et lieu de passage des hommes.

*
* *

La dénomination des «portes de justice» reste donc attachée à la mention de l'entrée d'une cité, en l'occurrence Jérusalem dans les vv. 19-20. Après l'expérience du psalmiste qui a démontré que la justice divine comporte deux volets, le châtiment du pécheur, puis le pardon divin, les vv. 19-20 montrent l'allégresse du juste, analogue à celle exprimée aux Ps 32,11; 33,1 ou 97,12. Le cortège des fidèles franchit les portes de Jérusalem aux vv. 19-20. Au v. 19, les fidèles demandent l'ouverture des portes, les gardiens acceptent au v. 20. La communauté rend grâce à YHWH dans la ville sainte aux vv. 21-25, en procession vers le Temple. Les fidèles arrivent au v. 26 au seuil du Temple, puis ils sont invités à rendre grâce à YHWH avec des rameaux jusqu'à l'autel au vv. 27-29. Ce n'est qu'au verset 26 que le Temple est explicitement mentionné: «maison de YHWH». Du reste, pour marquer cette entrée, les fidèles reçoivent la bénédiction de YHWH, vraisemblablement prononcée exclusivement par les prêtres, intermédiaires entre YHWH et les hommes, conformément aux prescriptions de Nb 6,23 et Dt 21,5. Le contexte invite donc à comprendre les versets 19 et 20 comme des allusions aux portes de la ville de Jérusalem. La procession arrive bien au Temple, mais après avoir pénétré dans la ville sainte.

54, rue Chèvre
Résidence Rivoli
F-49000 Angers

David HAMIDOVIĆ

SUMMARY

The mention of the 'doors of justice' and 'the door of YHWH' is attested in the Bible only in Ps 118,19-20. With regard to the problem of situating them, exegetes have maintained that they refer to doors of the Temple in Jerusalem. However, the designation of doors of the holy City seems more certain to us with regard to the concept of justice and to the wording of the two verses.

Philippus der Evangelist und die Anfänge der Heidenmission

Die Entstehung genuinen Christentums als einer vom Judentum unterscheidbaren Größe und die beginnende Verselbständigung der christlichen Kirche gegenüber der Synagoge sind untrennbar mit dem planmäßigen Übergang zur beschneidungsfreien Heidenmission und einem allmählichen heidenchristlichen Übergewicht in den Gemeinden verbunden. Der entscheidende Durchbruch in diese Richtung erfolgte im syrischen Antiochia, das *cum grano salis* als Wiege des Christentums gelten kann. Ein Teil der dorthin versprengten Stephanusanhänger sah den Verkündigungsauftrag nicht auf Juden beschränkt, sondern war in der drittgrößten Stadt des Imperium Romanum programmatisch zur Heidenmission übergegangen (Apg 11,19-20) und hatte für die zum Kyrios Jesus bekehrten Heiden neben der Beschneidung ([1]) wohl auch schon die Speisegebote (vgl. Gal 2,11-14) außer Kraft gesetzt. Als Folge dieser Geschehnisse gewann die Kirche als eigenständige Größe neben der Synagoge Gestalt, und es kam der Name "Christen" auf (Apg 11,26)([2]).

Diese einschneidenden Entwicklungen in Antiochia sind nicht urplötzlich vom Himmel gefallen, sondern waren die Folge einer zunehmenden Öffnung der im Namen Jesu versammelten Gemeinde gegenüber den Heiden. Lukas als Verfasser der Apostelgeschichte sieht in Petrus diejenige Gestalt, die den Durchbruch von Antiochia exemplarisch vorwegnahm, indem er mit Kornelius einen gottesfürchtigen Heiden getauft hatte, ohne ihn zuvor auf die Beschneidung verpflichtet zu haben (Apg 10,1-48). Während dies ein zwar bedeutsames, aber für die Missionspraxis des Petrus wohl zunächst singuläres Ereignis darstellt, sind für den Evangelisten Philippus umfangreiche missionarische Aktivitäten in Samaria und im palästinischen Küstengebiet bezeugt, welche den antiochenischen Durchbruch zur planmäßigen Heidenmission maßgeblich mit auf den Weg brachten oder ihn zumindest

([1]) Vgl. F.W. HORN, "Der Verzicht auf die Beschneidung im frühen Christentum", *NTS* 42 (1996) 479-505, speziell zur Rolle des Barnabas bei diesen Umwälzungen in Antiochia; B. KOLLMANN, *Joseph Barnabas*. Leben und Wirkungsgeschichte (SBS 175; Stuttgart 1998) 30-38, 58-62.

([2]) Möglicherweise ergab sich die Unterscheidung von Juden und Christen im Zusammenhang jener bürgerkriegsähnlichen Unruhen zwischen jüdischen und griechischen Bevölkerungsteilen Antiochias, wie sie Malalas, *Chron.* 10.244.15–245.21, für das dritte Regierungsjahr Caligulas (39/40 n. Chr.) bezeugt. Unwahrscheinlich ist aber, daß den Christen die Schuld an besagten Unruhen zugeschrieben wurde, wie es J. TAYLOR, "Why Were the Disciples First Called 'Christians' in Antioch? (Acts 11,26)", *RB* 101 (1994) 75-94, als politisch-rechtlichen Hintergrund vermutet. Die breite Verwurzelung des Christennamens in Antiochia bzw. Syrien spricht gegen die These von H. BOTERMANN, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius*. Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert (Hermes.E 71; Stuttgart 1996) 141-188, der Name Χριστιανός sei erst zwischen 57 und 59 n. Chr. vermutlich von Agrippa II. in *Cäsarea* geprägt worden (Apg 26,28) und bei Apg 11,26 handele es sich um lukanische Rückprojektion des Christennamens in die Frühzeit Antiochias. Vgl. zum Ganzen M. HENGEL – A.M. SCHWEMER, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*. Die unbekannten Jahre des Apostels (WUNT 108; Tübingen 1998) 340-351.

verständlicher erscheinen lassen. Lukas weist Philippus mit seiner Samariamission und der Bekehrung eines äthiopischen Hofbeamten lediglich eine Zwischenstellung auf dem Weg von der Juden- zur Heidenmission zu. Die in der Apostelgeschichte verarbeiteten Philippustraditionen hingegen deuten darauf hin, daß Philippus sich mit seiner durch Wunder und Verkündigung gekennzeichneten missionarischen Wirksamkeit gezielt auch an Heiden gewandt hat.

I

Philippus begegnet uns erstmals in der alten Jerusalemer Namensliste Apg 6,5, und zwar als Mitglied des Siebenerkreises um Stephanus. Polykrates von Ephesus identifiziert ihn im ausgehenden 2. Jhdt. n. Chr. mit Philippus dem Apostel, dem gleichnamigen Mitglied des Zwölferkreises (Mk 3,18) (3). In ähnlicher Weise fließen in den apokryphen Philippusakten und in altkirchlichen Apostellisten Züge beider urchristlichen Träger des Namens Philippus ineinander (4). Auch in der neutestamentlichen Forschung wird immer wieder in Erwägung gezogen, daß der Philippus des Stephanuskreises mit dem gleichnamigen Jünger Jesu identisch sein könnte (5). Die Apostelgeschichte als älteste Quelle unterscheidet dagegen den Philippus des Stephanuskreises als "Philippus den Evangelisten" (21,8) eindeutig von dem Apostel dieses Namens. Auch in Anbetracht der relativen Häufigkeit des Namens Philippus ist davon auszugehen, daß es sich um zwei verschiedene Personen gehandelt hat.

Als Mitglied des Stephanuskreises zählt Philippus zu den "Hellenisten" der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 6,1), deren Funktion sich nicht auf diakonische Dienste (Apg 6,2-4) beschränkte, sondern auch die Verkündigung des Wortes miteinschloß. Die Konturen der Hellenisten lassen sich aus der Apostelgeschichte zumindest umrißhaft herausschälen. Hellenisten sind für Lukas, der diesen Begriff als erster überhaupt benutzt und ihn vermutlich ohne Traditionsgrundlage ad hoc gebildet hat, griechischsprachige Juden Jerusalems (Apg 6,1; 9,29), ohne daß diese Bezeichnung bereits etwas über Zugehörigkeit zur Urgemeinde oder über eine bestimmte theologische Grundhaltung, beispielsweise dem Gesetz gegenüber, aussagte (6). Die Theologie des Stephanuskreises dürfte trotz ernst zu nehmender

(3) Polykrates bei Eusebius, *Hist. eccl.* 3.31.3 / 5.24.2 (vgl. unten Anm. 57). Vielleicht setzt auch bereits Joh 12,21, wo der Apostel Philippus mit der Hellenenmission in Verbindung gebracht wird, eine Verwechslung mit dem Evangelisten Philippus voraus, vgl. J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5; Göttingen 1981) 133. Unwahrscheinlich ist hingegen die oftmals erhobene Behauptung, bereits Papias von Hierapolis habe den Evangelisten Philippus mit dem gleichnamigen Apostel verwechselt, vgl. dazu unten Anm. 56.

(4) Vgl. Th. SCHERMANN, *Propheten- und Apostellegenden nebst* Jüngerkatalogen *des Dorotheus und verwandter Texte* (TU 31/3; Leipzig 1907) 266-268; F. BOVON, "Les Actes de Philippe", *ANRW* II 25.6 (1988) 4431-4527; W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen* (Tübingen [5]1989) II ,425.

(5) Vgl. M. HENGEL, "Zwischen Jesus und Paulus", *ZThK* 72 (1975) 177; H. RÄISÄNEN, "Die 'Hellenisten' der Urgemeinde", *ANRW* II 26.2 (1995) 1478.

(6) Vgl. bes. HENGEL, "Zwischen Jesus und Paulus", 161-169; W. REINBOLD, "Die 'Hellenisten'. Kritische Anmerkungen zu einem Fachbegriff der neutestamentlichen Wissenschaft", *BZ* 42 (1998) 96-102.

Gegenstimmen (7) nicht aus der hochgradig von Lukas verantworteten Stephanusrede, die keine Gesetzeskritik enthält und von der Mosetora mit Hochachtung als lebendigen Worten spricht (Apg 7,38), sondern aus Apg 6,11-14 zu erheben sein. Unter dieser Prämisse war die Haltung jener Hellenisten um Stephanus in Kontinuität zu zentralen Inhalten der Verkündigung Jesu (8) durch eine Infragestellung einzelner Lehrsätze der Mosetora (Apg 6,11) und eine Kritik am Tempelkult (6,13-14) gekennzeichnet. Offenkundig haben die Hellenisten der Urgemeinde Teilen des jüdischen Ritualgesetzes eine untergeordnete Bedeutung beigemessen und vielleicht bereits im Horizont einer Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer (vgl. Röm 3,25) die Funktion des Tempels als Ort der Sühne relativiert (9). Damit zogen sie sich die zum Martyrium des Stephanus und zur Vertreibung seiner Anhänger führende Feindschaft anderer Hellenisten, nämlich solcher griechischsprachigen Diasporajuden zu, die nicht zuletzt um der Tora und des Tempels willen aus der Fremde nach Jerusalem zurückgekehrt waren (vgl. Apg 9,29).

Wenn Philippus in der Siebenerliste Apg 6,5 unmittelbar hinter Stephanus rangiert, war er offenkundig bereits in Jerusalem die zweitwichtigste Figur des Stephanuskreises und wird wie Stephanus selber eine zumindest ansatzweise kritische Haltung gegenüber dem Gesetz eingenommen haben. Zudem ist Philippus das einzige Glied des Stephanuskreises, über dessen missionarische Aktivitäten konkrete Einzeltraditionen vorliegen. Die überlieferten Erzählungen von der Samariamission des Philippus (Apg 8,4-25) und von der Bekehrung eines äthiopischen Kämmerers (8,26-40) dürften einem umfangreicheren Zyklus von Philippusgeschichten entnommen worden sein (10).

(7) E. Rau, *Von Jesus zu Paulus.* Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum (Stuttgart 1994) 15-77: Nichts deute darauf hin, daß die Hellenisten gesetzeskritisch eingestellt waren; K. Haacker, "Die Stellung des Stephanus in der Geschichte des Urchristentums", *ANRW* II 26.2 (1995) 1515-1553: Die Vorwürfe in Apg 6,11,13-14 seien nicht für bare Münze zu nehmen; Stephanus habe keineswegs die heiligen Werte des Judentums (Tora und Tempel) in Frage gestellt, sondern aufgrund "intellektueller Überlegenheit" (1547) bösartige Agression auf sich gezogen.

(8) F. Vouga, *Geschichte des frühen Christentums* (UTB 1733; Tübingen 1994) 40-46, vermutet, daß die Hellenisten der Urgemeinde als Passapilger Zeugen der Jerusalemer Wirksamkeit Jesu waren.

(9) Vgl. zu einem solchen Gesetzesverständnis des Stephanuskreises mit unterschiedlichen Akzentuierungen Hengel, "Zwischen Jesus und Paulus", 186-196; L. Schenke, *Die Urgemeinde.* Geschichtliche und theologische Entwicklung (Stuttgart 1990) 176-185; Räisänen, "Hellenisten", 1482-1491; G. Theißen, "Hellenisten und Hebräer (Apg 6,1-6). Gab es eine Spaltung der Urgemeinde?", *Geschichte – Tradition – Reflexion.* Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag (H. Cancik – H. Lichtenberger – P. Schäfer) (Tübingen 1996) III, 332-338; W. Kraus, *Zwischen Jerusalem und Antiochia.* Die 'Hellenisten', Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (SBS 179; Stuttgart 1999) 38-55.

(10) Vgl. M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* (Stuttgart 1984) 68; skeptisch Räisänen, "Hellenisten", 1494-1495. Abwegig ist die Rekonstruktion von H. Waitz, "Die Quelle der Philippusgeschichten in der Apostelgeschichte 8,5-40", *ZNW* 7 (1906) 340-355: Die Quelle der Philippusgeschichten Apg 8,5-40 seien alte Petrusakten gewesen. Erst Lukas habe daraus Philippusgeschichten gemacht. Ebensowenig überzeugt die These, die Philippusgeschichten in Apg 8,5-40 hätten ursprünglich von dem *Apostel* Philippus gehandelt (so u.a. E. Bishop, "Which Philip?" *AThR* 28 [1946] 154-159).

II

Nachdem Philippus um 32 n. Chr. ([11]) infolge des Stephanusmartyriums Jerusalem hatte verlassen müssen, haben sich seine Aktivitäten zunächst auf Samarien gerichtet (Apg 8,4-25). Dies ist deshalb bemerkenswert, weil Mt 10,5b-6 ein ausdrückliches Verbot an die zu Verkündigung und Heilung ausgesandten Jünger enthält, sich Heiden zuzuwenden oder eine Stadt der Samaritaner aufzusuchen. In diesem sekundär in die Aussendungsrede integrierten Logion meldet sich, vielleicht sogar erst als Reaktion auf die Aktivitäten des Philippus ([12]), ein judenchristlicher Heilspartikularismus zu Wort, der die Kirche als innerjüdische, allein an die "verlorenen Schafe Israels" gerichtete eschatologische Sammlungsbewegung begreift ([13]). Vorausgesetzt ist dabei eine Ausgrenzung der Bewohner Samarias aus dem Judentum.

Die Eroberung des Nordreiches durch die Assyrer 722 v. Chr. hatte eine Deportation der jüdischen Oberschicht und eine Neuansiedlung von Kolonisten aus dem Zweistromland zur Folge gehabt (2 Kön 17). Man unterscheidet auf diesem Hintergrund zwischen *Samariern* als den überwiegend heidnischen Bewohnern des politischen Distriktes Samaria und *Samaritanern* als den Anhängern des JHWH-Kultes auf dem Garizim ([14]). Mit dem in hellenistischer Zeit endgültig vollzogenen samaritanischen Schisma ([15]) nahmen auf jüdischer Seite die ohnehin beträchtlichen Vorbehalte gegenüber der im Zentrum des ehemaligen Nordreiches ansässigen Bevölkerung zu. Unter Johannes Hyrkan kam es zur Verwüstung des Heiligtums auf dem Garizim und zur Zerstörung der Stadt Samaria ([16]). Umgekehrt schändeten unter der Statthalterschaft des Coponius (6-9 n. Chr.) Samaritaner während des Passahfestes den Jerusalemer Tempel, indem sie dort Leichenteile verstreuten (Josephus, *Ant.* 18.30). Wenige Jahre nach der Samariamission des Philippus löste unter Cumanus (48-52 n. Chr.) die Ermordung eines galiläischen Festpilgers nahe der samarischen Ortschaft Gema einen jüdischen Rachefeldzug im südlichen Samarien aus (Josephus, *Bell. iud.* 2.232-240). Eine Zugehörigkeit der Samaritaner zum Gottesvolk Israel wird grundsätzlich verneint, sie gelten als Apostaten vom Judentum (Josephus, *Ant.* 11.340). Trotz vereinzelter Gegenstimmen ist im antiken Judentum deutlich die Tendenz erkennbar, Samaritanern eine zwischen Juden und Heiden angesiedelte Mittelstellung zuzuweisen oder sie gar grundsätzlich mit Heiden auf eine Stufe zu stellen ([17]). Während in Teilbereichen

([11]) Vgl. zur Datierung R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus.* Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie (WUNT 71;Tübingen 1994) 52-56.

([12]) Vgl. RÄISÄNEN, "Hellenisten", 1497 mit Anm.157.

([13]) Treffend U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/2; Zürich u.a. 1990) II, 89-90: Mt 10,5b-6 passe "am besten in eine judenchristliche Gemeinde, die sich gegenüber der Heidenmission abgrenzte und ihre eigene Aufgabe allein in der Verkündigung an Israel sah".

([14]) Vgl. H.G. KIPPENBERG, *Garizim und Synagoge.* Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode (RVV 30; Berlin – New York 1971) 34. Ähnlich F. DEXINGER, "Samaritaner", *TRE* 29 (1998) 752.

([15]) Vgl. KIPPENBERG, *Garizim und Synagoge*, 48-59.

([16]) Josephus, *Ant.* 13.254-256, 281.

([17]) Vgl. den besonders krassen Ausspruch von Eliezer ben Hyrkanus (um 90 n. Chr.) "Wer das Brot eines Samaritaners ißt, ist wie einer, der Schweinefleisch ißt" (m.Shevi 8.10). Zusammenstellungen der ansonsten deutlich differenzierteren und alles andere als einheitlichen Stellungnahmen in der rabbinischen Literatur bieten H.G. KIPPENBERG – G.A. WEWERS, *Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte* (GNT 8; Göttingen 1979) 104-

des Urchristentums unter Einfluß traditioneller jüdischer Ressentiments gegenüber Samaria und vielleicht auch aufgrund unmittelbarer Parusieerwartung (vgl. Mt 10,23) eine Samariamission strikt abgelehnt und der Sendungsauftrag ausschließlich auf Juden begrenzt gesehen wird (Mt 10,5b-6), durchbricht Philippus in Übereinstimmung mit der Haltung Jesu (Lk 10,30-36; Joh 4,4-26) einen derartigen Heilspartikularismus, indem er gezielt die Bewohner Samarias als Adressaten seiner Missionspraxis wählt ([18]). Für Lukas scheint festzustehen, daß sich Philippus ausschließlich an JHWH-Verehrer in Samaria gewandt hat. Während die an Heiden gerichtete Mission in der Apostelgeschichte mit einem Appell zur Abkehr vom Polytheismus und zur Hinwendung zum Monotheismus beginnt (Apg 14,15-17; 17,22-31), ist dies in der lukanischen Darstellung der Samariamission nicht der Fall. Philippus kann Apg 8,5 zufolge bei den Adressaten seiner Missionspredigt den Glauben an den einen Gott der Bibel voraussetzen und sie sogleich mit christologischen Verkündigungsinhalten konfrontieren ([19]). Die von Lukas verarbeitete Tradition weist hingegen Indizien dafür auf, daß Philippus auch unter der heidnischen Bevölkerung Samarias missioniert hat. Zwar läßt uns die Formulierung von Apg 8,5, er sei "in die ([20]) Stadt Samarias" gekommen und habe dort Christus verkündigt, über den genauen Ort der samarischen Wirksamkeit des Philippus im Unklaren. Mit "*der* Stadt Samarias" kann allerdings in jener Zeit kaum etwas anderes als das frühere Samaria gemeint sein, das 27 v. Chr. von Herodes dem Großen neugegründet und zu Ehren des Kaisers Augustus in Sebaste umbenannt worden war ([21]). Während das oftmals ([22]) hinter "der Stadt Samarias" Apg 8,5 vermutete Sichem im späten 2. Jhdt. v. Chr. durch Johannes Hyrkan verwüstet worden und in neutestamentlicher Zeit wahrscheinlich nicht besiedelt war ([23]),

---

106; J. ZANGENBERG, Σαμαρεια. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung (TANZ 15; Tübingen 1994) 92-166. Die Samaritaner selber gaben sich, wenn man Josephus Glauben schenken darf, aus politischem Kalkül heraus wahlweise als Juden oder Nichtjuden aus (Josephus, *Ant.* 9.288-291; 11.340-346; 12.257-264).

([18]) Vgl. HENGEL, *Urchristliche Geschichtsschreibung*, 69.

([19]) Vgl. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* (HThK 5/1; Freiburg 1980) I, 487: "Im Vergleich zur Missionspredigt vor Heiden mit ihrer monotheistischen Einleitung (14,15-18; 17,22-31) setzt Lukas voraus, daß die Samariter wie Juden angesprochen wurden".

([20]) Die Mehrzahl der Handschriften (C 04; D 05; E 07; Ψ 044 und der Mehrheitstext) spricht unter Auslassung des Artikels τήν unbestimmt von *einer* Stadt Samarias, doch kommt dies aufgrund der schlechten Textqualität der betreffenden Zeugen kaum als ursprüngliche Lesart in Betracht.

([21]) "So befestigte er [Herodes der Große] in Samarien eine Stadt mit einer sehr schönen, zwanzig Stadien langen Ringmauer und brachte 6000 Ansiedler dorthin. Er teilte ihnen fruchtbarstes Land zu, errichtete inmitten der Neugründung einen mächtigen Tempel und weihte den umliegenden Tempelbezirk von drei Halbstadien dem Kaiser. Die Stadt nannte er Sebaste. Ihren Einwohnern aber gewährte er ein ausgezeichnetes Bürgerrecht" (Josephus, *Bell. iud.* 1.403). In *Ant.* 15.296 wird präzisiert, daß es sich bei den Siedlern um Kriegsveteranen und Bevölkerung aus dem Umland Sebastes handelte. Bei Ausgrabungen konnten Teile des Augustustempels und eines Kore-Heiligtums freigelegt werden, vgl. N. AVIGAD, "Samaria (City)", *New EAEHL* IV, 1307-1308. Bereits im 3. Jhdt. v. Chr. ist für die Stadt Samaria der Sarapis- und Isiskult inschriftlich bezeugt, vgl. J.W. CROWFOOT – G.M. CROWFOOT – K.M. KENYON, *Samaria-Sebaste III.* The Objects from Samaria (London 1957) 37.

([22]) Vgl. z.B. ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 133; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte* (EKK 5/1-2; Zürich 1986) I, 272.

([23]) Vgl. J. ZANGENBERG, *Frühes Christentum in Samarien.* Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samarientexten im Johannesevangelium (TANZ 27;

war Sebaste aufgrund seiner ökonomischen Bedeutung und seiner Bevölkerungsstärke "ein überaus wichtiger Baustein im herodianischen Urbanisierungsprogramm und dürfte auf die gesamte Region eine beträchtliche Anziehungskraft ausgeübt haben" ([24]). Vermutlich ging es Herodes bei der Neugründung von Sebaste nicht zuletzt darum, durch Gewährung wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Privilegien einen ihm loyal ergebenen nichtjüdischen Bürgerstand zu schaffen ([25]). Jedenfalls war Sebaste in neutestamentlicher Zeit eine vollständig hellenisierte Stadt mit weitgehend heidnischer Bevölkerung. Aus ihr rekrutierte sich die dreitausend Mann starke Sebastenertruppe des Herodes, die nach dessen Tod die Römer unterstützte, während die übrigen Truppen sich dem jüdischen Aufstand gegen Sabinus anschlossen (Josephus, *Bell. iud.* 2.52). Wie andere hellenistische Städte Palästinas wurde Sebaste nach dem Pogrom von Cäsarea zum Ziel der Vergeltungsaktionen aufgebrachter Juden und stand im Jüdischen Krieg auf der Seite Roms (Josephus, *Bell. iud.* 2.458-460). Insgesamt legt die Prägung von Sebaste als Zentrum hellenistisch-heidnischen Lebens die Annahme nahe, daß sich Philippus bei seiner mutmaßlichen Mission in Sebaste vornehmlich an Samarier, also in Samaria ansässige Heiden gewandt hat.

Ob es sich bei dem aus der samarischen Ortschaft Gitta stammenden (Justin, *Apol.* 1.26.2) Simon Magus, von dessen Bekehrung durch Philippus Apg 8,9-13 berichtet, um einen Heiden oder einen Samaritaner gehandelt hat, läßt sich nicht sagen. Ebensowenig ist sicher, ob Philippus in Samaria tatsächlich mit Simon Magus zusammentraf, da er in Apg 8,9-24 mit Petrus als Kontrahent von Simon Magus konkurriert und vermutlich nur einer der beiden Missionare in der Simon-Magus-Tradition verankert war. Zahlreiche Exegeten sehen die Lösung des Problems darin, daß die Apg 8,9-24 zugrundeliegende Tradition von einer Konfrontation zwischen Petrus und Simon Magus in Samaria gehandelt habe, während das Zusammentreffen des Philippus mit Simon Magus (Apg 8,13) ein lukanisches Konstrukt darstelle ([26]). Mit gleicher Berechtigung kann freilich erwogen werden, daß die vorlukanische Tradition eine Begegnung des Simon Magus mit Philippus zum Inhalt hatte und erst Lukas durch Einfügung von Apg 8,14-17 und redaktionelle Eingriffe in 8,20 anstelle von Philippus nachträglich Petrus zum Kontrahenten des Simon Magus erhob ([27]). Sofern Philippus bei seiner Samariamission tatsächlich auf Simon Magus traf, begegneten sich zwei vom

---

Tübingen 1998) 29-30. Dies änderte sich erst unter Vespasian, als es in unmittelbarer Nähe des alten Sichem zur Gründung von Flavia Neapolis (vgl. Josephus, *Bell. iud.* 4.449) kam.

([24]) ZANGENBERG, *Frühes Christentum*, 54.

([25]) Vgl. A. SCHALIT, *König Herodes*. Der Mann und sein Werk (SJ 4; Berlin 1969) 174-183.

([26]) A. WEISER, *Die Apostelgeschichte* (ÖTK 5/1; Gütersloh – Würzburg 1981) I, 200 (Grundlage von Apg 8,5-25 sei eine 8,9-11.13.18-24 umfassende Erzählung von der Missionsarbeit des *Petrus* in Samaria. Lukas habe über Einzelheiten der Philippusmission in Samaria nichts gewußt); SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, I, 484.

([27]) Vgl. J. ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 131-133; ähnlich G. LÜDEMANN, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte*. Ein Kommentar (Göttingen 1987) 99-107. Vgl. auch P.L. DICKERSON, "The Sources of the Account of the Mission to Samaria in Acts 8,5-25", *NT* 39 (1997) 210-234, der drei Quellen vermutet, nämlich Apg 8,5-13 ("Philip the Evangelist converting the Samaritans and Simon"), Apg 8,14-17 ("Peter and John laying hands on") und Apg 8,18-24 ("Peter defeating Simon").

Typus her ähnliche Wundercharismatiker [28]. Die Wirksamkeit des Philippus war durch eine Kombination von Wortverkündigung und Wundertaten, namentlich Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen, gekennzeichnet (Apg 8,7). Vermutlich orientierte sich Philippus mit der Mehrzahl der urchristlichen Missionare an den nachösterlich als Missionsagenden dienenden Aussendungsanordnungen Jesu, die zu Wundertaten wie Verkündigung bevollmächtigen (Lk 10,9) [29].

III

Im Anschluß an die Samariamission berichtet Apg 8,26-40 von der Taufe eines äthiopischen Hofbeamten durch Philippus. Für Lukas, der den religiösen Status des Äthiopiers bewußt in der Schwebe läßt und Petrus den paradigmatischen Durchbruch zur Heidenmission vorbehält, handelt es sich um ein Präludium zur Corneliusgeschichte (Apg 10,1–11,18). In ihrer vorlukanischen Fassung hingegen war Apg 8,26-40 "eine konkurrierende Parallelgeschichte der Hellenisten zur Jerusalemer Tradition von der Bekehrung und Taufe des Cornelius durch Petrus" [30] und dürfte in Hellenistenkreisen als legitimatorisches Dokument des erstmaligen Durchbruchs zur Heidenmission betrachtet worden sein [31].

Ort des Geschehens ist die Karawanenstraße zwischen Jerusalem und Gaza (Apg 8,26), die dann von Gaza weiter nach Ägypten führt (Arrian, *Anabasis* 2.26.1). Dorthin begibt sich Philippus auf Geheiß eines Engels und trifft auf einen "äthiopischen Mann" (8,27). Dabei handelt es sich um einen Bewohner des südlich von Ägypten gelegenen Königreichs von Meroë, das von antiken Schriftstellern als Äthiopien bezeichnet wird [32]. Der Äthiopier war Hofbeamter (δυνάστης), genauer Schatzverwalter, der äthiopischen Königin Kandake (Apg 8,27). Bei Kandake handelt es sich um einen in seiner exakten Bedeutung unklaren Ehrentitel, den die regierende Königin (Strabo 17.1.54; Plinius, *Hist. nat.* 6.35) oder die Königinmutter (Bion, *FGH* III C 1.668) [33] des meroischen Reiches tragen konnte. Angesichts der Probleme der meroitischen Chronologie, für die nur wenige Fixdaten vorhanden sind und bei der sich die Regierungsdauer der einzelnen Herrscher nur anhand von

[28] Vgl. H.-J. KLAUCK, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (SBS 167; Stuttgart 1996) 24-30.

[29] Vgl. dazu B. KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter.* Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170; Göttingen 1996) 316-336.

[30] E. DINKLER, "Philippus und der ANHP AIΘIOΨ (Apg 8,26-40). Historische und geographische Bemerkungen zum Missionsablauf nach Lukas", *Jesus und Paulus.* Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag (Hrsg. E.E. ELLIS – E. GRÄSSER) (Göttingen 1975) 88; ähnlich F.F. BRUCE, "Philip and the Ethiopian", *JSSt* 34 (1989) 377.

[31] Vgl. H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7; Tübingen [3]1972) 63; KLAUCK, *Magie*, 35-36.

[32] Herodot, *Hist.* 4.183; Strabo 17.1.2; Plinius, *Hist. nat.* 6.35.

[33] Vgl. D. DUNHAM, *The Royal Cemeteries of Kush* Vol. IV. Royal Tombs at Meroë and Barkal (Boston 1957) 8: Kandake "seems to imply sovereign power, and it has been suggested that it was applied to Queen Mothers, but it does not necessarily signify sole rule, and may at times perhaps have been borne by the mother of a reigning king". S. WENIG, "Bemerkungen zur Chronologie des Reiches von Meroë", *MIOF* XIII.1 (1967) 36-41, will für Kandake allein die Bedeutung "Königin-Mutter" bzw. "Mutter des Thronfolgers", nicht aber "Königin" gelten lassen.

Größe und Ausstattung der ihnen gewidmeten Pyramiden schätzen läßt, erlaubt der Hinweis auf die Kandake keine genauere Datierung der Begegnung zwischen Philippus und dem Äthiopier. Hinter der Kandake von Apg 8,26 könnten sich, sofern der Verweis darauf nicht ohnehin erst von Lukas stammt (34), die Herrscherinnen Nawidemak oder Amanitêre verbergen (35).

Ergänzend wird der Äthiopier als Eunuch bezeichnet. Die hohen Beamten an orientalischen Königshöfen, zumal Schatzverwalter (Plutarch, *Demetrius* 25.5), waren oftmals Kastraten. Dies zog einen titularen Gebrauch von εὐνοῦχος / סָרִיס als Synonym für Hofbeamte nach sich (36), worunter in Ausnahmefällen auch physisch unversehrte Personen miteingeschlossen sein können. Die gleichzeitige Charakterisierung des Äthiopiers als εὐνοῦχος wie δυνάστης in Apg 9,27 legt freilich nahe, daß sich ersteres auf den physischen Zustand, letzteres auf die berufliche Stellung bezieht und der Mann folglich tatsächlich verschnitten war (37). Alternativ kann erwogen werden, daß erst Lukas δυνάστης einfügte, um εὐνοῦχος einen titularen Sinn zu geben und den Äthiopier als nicht verschnittenen Proselyten erscheinen zu lassen (38). In beiden Fällen hat es sich bei dem Äthiopier ursprünglich um einen Kastraten gehandelt. Dies hat Konsequenzen für seinen religiösen Status. Die Notiz, er sei zum Anbeten nach Jerusalem gekommen (Apg 8,27), weist ihn ebenso wie die Lektüre des Jesajabuches als Gottesfürchtigen aus. Um einen Proselyten hingegen kann es sich nicht gehandelt haben. Nach der Gesetzesbestimmung von Dtn 23,2 ("Kein Entmannter oder Verschnittener soll in die Gemeinde des Herrn kommen") konnten Kastraten keine vollwertigen Juden werden, da sie der Zeugungsfähigkeit beraubt waren und aufgrund der körperlichen Verstümmelung keine Beschneidung möglich war. In weisheitlicher Tradition wird zwar der gesetzestreue Eunuch seliggesprochen (Weish 3,14) und bei Tritojesaja den am Sabbat wie am Bund festhaltenden Kastraten eschatologisches Heil verheißen (Jes 56,3-5). Doch setzte dies nicht die Bestimmung von Dtn 23,2 außer Kraft, die im antiken Judentum nichts von ihrer Gültigkeit eingebüßt hat (39).

Dem weiteren Erzählverlauf zufolge kommt es zu einer "Spontantaufe" des Äthiopiers, deren Darstellung wichtige Informationen über die frühchristliche Taufpraxis preisgibt. Täufer und Täufling steigen gemeinsam in das Wasser, wo

(34) So E. PLÜMACHER, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller.* Studien zur Apostelgeschichte (SUNT 9; Göttingen 1972) 12-13, unter Verweis auf das mit Neros Nilquellen-Expedition 61-62 n. Chr. gestiegene Interesse an Äthiopien. Vgl. auch bereits DINKLER, "Philippus", 94: Die Einführung der Kandake könne "Anreicherung der Geschichte mit geheimnisvollen Zügen sein", hier werde "ein Stück Bildungsgut der Zeit verwendet, um ... die Phantasie des Lesers in eine zauberhafte Welt zu führen".

(35) L. TÖRÖK, *The Kingdom of Kush.* Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization (HO I/31; Leiden 1997) 205, 459-461, zufolge fällt die Regierungszeit Nawidemaks in die erste Hälfte des 1. Jhdt. n. Chr. Nach DUNHAM, *Royal Cemeteries of Kush,* IV, 7, regierte hingegen von 25-41 n. Chr. die Königin Amanitêre, während die Chronologie von F. HINTZE, *Studien zur meroitischen Chronologie und zu den Opfertafeln aus den Pyramiden von Meroë* (ADAW.S 2; Berlin 1959) 33, für den Zeitraum von 12-62 n. Chr. überhaupt keine weiblichen Herrscher in Meroë verzeichnet.

(36) Vgl. zum Ganzen A. HUG, "Eunuchen", *PRE.S* III, 449-455; B. KEDAR-KOPFSTEIN, "סָרִיס", *TWAT* V, 948-954.

(37) DINKLER, "Philippus", 92; F.S. SPENCER, *The Portrait of Philip in Acts.* A Study of Roles and Relations (JSNTSS 67; Sheffield 1992) 166-167.; KLAUCK, *Magie*, 36-37.

(38) Vgl. J. JERVELL, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3; Göttingen 1998) 271.

(39) Vgl. Philo, *Spec. leg.* 1.324-325; Josephus, *Ant.* 4.290-291.

die Taufe dann aller Wahrscheinlichkeit nach als Untertauchtaufe vollzogen wird. Wenn für die Philippustaufe wiederum keine Geistverleihung erwähnt wird, was einige Handschriften als anstößig empfanden ([40]), handelt es sich wie schon in Apg 8,16 um ein lukanisches Konstrukt. Für Philippus, der von der Tradition deutlich als charismatischer Pneumatiker gezeichnet wird (Apg 8,29.39; vgl. 8,6-7), ist im Gegenteil von einer besonderen Hochschätzung der mit der Taufe verbundenen Geistesgaben auszugehen.

Im Erzählduktus der Apostelgeschichte bringt die Taufe des Äthiopiers gegenüber der Evangeliumsverkündigung in Samaria einen weiteren gewichtigen Fortschritt auf dem Weg zur Heidenmission, "sie bedeutet Expansion des Evangeliums über alle vorher erreichten Stadien hinaus, ohne jedoch unsachgemäß der Heidenmission vorzugreifen" ([41]). In Wirklichkeit ist die Bekehrung des äthiopischen Kämmerers, sofern Lukas das Geschehen von Apg 8,26-40 chronologisch richtig eingeordnet hat ([42]), der erste bekannte Fall dafür, daß ein Heide getauft wurde, der nicht zuvor Proselyt geworden war. Dabei ist für Philippus, indem er den verschnittenen Äthiopier durch die Taufe zu einem vollwertigen Mitglied der Gemeinde Gottes macht, ein Bruch mit der Gesetzesvorschrift von Dtn 23,2 zu veranschlagen. Im Lichte von Jes 56,3-5 erscheint dies als Erfüllung prophetischer Endzeitverheißungen. Zugleich verwirklicht sich die Weissagung von Ps 68,32 "Äthiopien wird seine Hände ausstrecken zu Gott". Darüber hinaus kann die vergleichsweise positive Beurteilung des Eunuchentums in Sap 3,14 und Mt 19,12 bei der Integration des äthiopischen Kämmerers in die christliche Heilsgemeinde mitgewirkt haben.

Im Anschluß an die Episode mit dem äthiopischen Kämmerer ist von einer geistgewirkten Entrückung die Rede, als deren Folge sich der zwischen Jerusalem und Gaza missionierende Philippus plötzlich in Azot, der alten Philisterstadt Asdod, wiederfindet (Apg 8,39-40a). Trotz sprachlicher Anklänge an die freilich spurlose Entrückung Elias (2 Kön 2,16-17) sind die durch den Geist gewirkten Ortsveränderungen Ezechiels die unmittelbarsten Parallelen (Ez 3,12-14; 8,1-3; 11,24). Mit ἁρπάζειν wird aber in Apg 8,39 ein in der alttestamentlichen Entrückungsüberlieferung nicht belegtes Wort gewählt, das als alter griechischer Entrückungsterminus für innerweltliche wie jenseitige Entrückungen vielfach begegnet und dabei vor allem das Plötzliche und Unerwartete des Entrückungsgeschehens zum Ausdruck bringt ([43]). Gleichzeitig ruft die wunderbare Ortsveränderung des Philippus die simultanen Erscheinungen hellenistischer *Theioi Andres* an verschiedenen Orten wach. Allem voran ist hier die weitverbreitete Pythagorastradition zu nennen, derzufolge Pythagoras am selben Tag in Croton und Metapontion

([40]) Der Codex Alexandrinus und etliche Minuskeln lesen in Apg 8,39: "Als sie aber aus dem Wasser stiegen, kam der heilige Geist auf den Eunuchen herab, ein Engel des Herrn aber entrückte den Philippus".

([41]) WEISER, *Apostelgeschichte*, I, 212. Anders S. SCHREIBER, "'Verstehst du denn, was du liest?' Beobachtungen zur Begegnung von Philippus und dem äthiopischen Eunuchen (Apg 8,26-40)", *SUNT* 21 (1996) 59-61, der in der Gestalt des Eunuchen die Heidenmission für Lukas bereits antizipiert sieht.

([42]) Völlig spekulativ ist die Annahme von PESCH, *Apostelgeschichte*, I, 289, 293: Apg 8,26-40 sei vorlukanisch mit der Korneliusgeschichte verbunden gewesen und dieser als zweiter Bericht von einer Heidenbekehrung *gefolgt*.

([43]) G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas (StANT 26; München 1971) 42.

gesehen wurde (44). Die Wundertradition Apg 8,39-40a kennzeichnet Philippus als prophetisch qualifizierten Pneumatiker, dessen missionarisches Wirken in Wort und Tat auf Initiative des Geistes Gottes hin erfolgt.

Nach seiner wunderbaren Entrückung hat Philippus, wie Apg 8,40b aufgrund traditioneller Notizen summarisch berichtet, in "allen Städten" von Azot bis Cäsarea Verkündigung betrieben. Die später von Petrus aufgesuchten Gemeinden in Lydda (Apg 9,32-35) und Joppe (9,36-43) und vielleicht auch die Gemeinde von Cäsarea (45) werden ihre Existenz dem Wirken des Philippus verdanken. Darüber hinaus legt die Formulierung, Philippus habe "alle Städte" zwischen Azot und Cäsarea aufgesucht, eine Missionsverkündigung in den jener Region zugehörigen Orten Jamnia, Arethusia und Apollonia nahe. Ob es auch dort zu Gemeindegründungen kam, entzieht sich unserer Kenntnis. Auffällig ist, daß sich das palästinische Wirken des Philippus neben Samaria speziell auf die hellenistischen Küstenstädte von Azot bis Cäsarea konzentriert. Diese waren mehrheitlich erst zu Beginn des 1. Jhdt. v. Chr. durch Alexander Jannai erobert und judaisiert worden (Josephus, *Ant.* 13.395-397) und wurden dann von Pompeius wieder vom jüdischen Kernland abgetrennt und der 63 v. Chr. eingerichteten Provinz Syrien zugeschlagen (Josephus, *Bell. iud.* 1.155-157) (46), bevor sie unter Herodes dem Großen nochmals unter jüdische Herrschaft kamen. Angesichts des hohen nichtjüdischen Bevölkerungsanteils in diesen Städten ist auch hier mit Heidenmission des Philippus zu rechnen (47).

IV

Im Anschluß an seine missionarischen Aktivitäten im palästinischen Küstengebiet ist Philippus mit seinen Töchtern in Cäsarea seßhaft geworden (48). Dort war er um 58 n. Chr. Gastgeber des Paulus, als dieser auf der Kollektenreise nach Jerusalem in Cäsarea Zwischenstation machte (Apg 21,8-14). Der Aufenthalt des Paulus im Hause des Philippus deutet auf ein theologisches Einverständnis zwischen beiden Personen hin (49). Wenn Philippus in Apg 21,8 als "Evangelist" bezeichnet wird, verdankt sich dieser

(44) Apollonius Parad., *Hist. mirab.* 6; Aelian, *Var. hist.* 2.26; 4.17; ähnlich Iamblichos, *Vit. Pyth.* 28.134,136; Porphyrios, *Vit. Pyth.* 27, vgl. W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft.* Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon (Nürnberg 1962) 117-120. Apollonius von Tyana soll dies wiederholt haben, indem er am selben Tage in Smyrna und Ephesos erschien (Philostratus, *Vit. Apoll.* 4.10).

(45) Apg 8,40 scheint vorauszusetzen, daß Philippus sich bereits vor Petrus (Apg 10,24-48) in Cäsarea aufhielt.

(46) Vgl. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135).* A New English Version Revised and Edited by Geza Vermes and Fergus Millar (Edinburgh 1979) II, 108-118, speziell zum archäologischen Befund M. DOTHAN, "Ashdod", *New EAEHL* I, 93-102; J. KAPLAN – H. RITTER-KAPLAN, "Jaffa", *New EAEHL* II, 655-659; K.G. HOLUM u.a., "Caesarea", *New EAEHL* I, 270-291; I. ROLL – E. AYALON, "Apollonia-Arsuf", *New EAEHL* I, 72-75.

(47) Vgl. HENGEL – SCHWEMER, *Paulus*, 240-241.

(48) Hieronymus wurde im 4. Jhdt. n. Chr. in Cäsarea das Haus des Philippus samt den Zimmern seiner Töchter gezeigt (Hieronymus, *Ep.* 108,8). Völlig unbegründet ist die These von WAITZ, "Die Quelle der Philippusgeschichten", 353-354: Der Wir-Bericht Apg 21,7-9 könne mit dem Evangelisten Philippus keinen anderen als den *Apostel* Philippus gemeint haben.

(49) Vgl. HENGEL, *Geschichtsschreibung*, 67-68; JERVELL, *Apostelgeschichte*, 519.

Titel vermutlich weniger seinem Wirken in Cäsarea als der vorausgegangenen Tätigkeit des Wandermissionars in Samarien und den palästinischen Küstenstädten ([50]), da das Amt des Evangelisten durch Nichtseßhaftigkeit gekennzeichnet war. Neben Philippus begegnet im NT der Paulusbegleiter Timotheus als Träger des Titels Evangelist (2 Tim 4,5). In der Ämterliste Eph 4,11 rangieren die Evangelisten hinter den Aposteln und Propheten als "second-generation preachers ... who differed from the apostles and prophets not in their essential function but only in the relative originality of their message" ([51]) vor den innergemeindlich wirkenden Hirten und Lehrern an dritter Stelle. Euseb zufolge ist es Aufgabe der Evangelisten, als nichtseßhafte Wandermissionare die Grundlagen des Glaubens zu vermitteln, während die Fürsorge für die Neubekehrten in den Aufgabenbereich des innergemeindlichen Hirtenamtes fällt (Eusebius, *Hist. eccl.* 3.37.2-3) ([52]). Ob Philippus bereits zu seinen Lebzeiten als Evangelist galt, erscheint zweifelhaft, da es sich offenkundig um ein Amt der nachpaulinischen Zeit handelt. Vermutlich hat der deuteropaulinische Gebrauch von εὐαγγελιστής, wie er sich in Eph 4,11 und 2 Tim 4,5 widerspiegelt, Lukas dazu inspiriert, Philippus den Titel des Evangelisten beizulegen und ihn auf diese Weise implizit Paulus unterzuordnen ([53]). Der Apg 8,39 erkennbare ekstatische Pneumatismus des Philippus ist auch für seine Töchter kennzeichnend, die in der Gemeinde von Cäsarea als Prophetinnen wirkten (21,9). Philippus erscheint in Cäsarea nach wie vor "als Repräsentant eines ausgesprochen prophetisch-charismatisch bestimmten Milieus" ([54]), wie es auch der offenkundig enge Kontakt zu dem Jerusalemer Propheten Agabus bestätigt. Dieser weilt während der Anwesenheit des Paulus im Hause des Philippus und sagt Paulus in Form einer prophetischen Zeichenhandlung mit geistgewirktem Deutespruch die Verhaftung in Jerusalem voraus (Apg 21,10-11) ([55]).

Von Cäsarea siedelte Philippus gemeinsam mit seinen prophetisch begabten Töchtern nach Hierapolis in Phrygien über, wie es Papias von Hierapolis ([56]),

([50]) Gegen PESCH, *Apostelgeschichte*, II, 213: "Philippus ... wirkt hier in der Gemeinde als 'Evangelist', als für die Verkündigung zuständiger Gemeindeleiter".

([51]) SPENCER, *Philip*, 263-264.

([52]) Vom Typus her mit Philippus vergleichbar ist der um 190 n. Chr. in Alexandria als Leiter der Christenschule und Lehrer des Clemens Alexandrinus wirkende Pantänus, der zuvor als *Evangelist* unter den Völkern des Ostens bis hin nach Indien missionarisch tätig war (Eusebius, *Hist. eccl.* 5.10.1-3).

([53]) Vgl. SPENCER, *The Portrait of Philip*, 268: "In short, by dubbing Philip 'the evangelist', Luke not only characterizes the nature of Philip's activity, but in effect also incorporates Philip into the ranks of Paul's co-laborers".

([54]) ROLOFF, *Apostelgeschichte*, 310.

([55]) Die im Kern historische Agabusszene Apg 21,10-11 (vgl. dazu H. PATSCH, "Die Prophetie des Agabus", *ThZ* 28 [1972] 228-232) war bereits vorlukanisch mit der Philippustradition Apg 21,8-9. verbunden, da Agabus in Spannung zu Apg 11,28 als bislang unbekannte Gestalt eingeführt wird.

([56]) Eusebius, *Hist. eccl.* 3.39.9: "Daß sich Philippus der Apostel zusammen mit seinen Töchtern in Hierapolis aufgehalten habe, wurde bereits oben erwähnt. Nun ist noch anzumerken, daß Papias, der zu ihren Zeiten lebte, erwähnt, er habe von den Töchtern des Philippus eine wunderbare Erzählung empfangen". Die Identifikation des Evangelisten Philippus mit dem gleichnamigen Apostel verdankt Eusebius hier nicht Papias, sondern Polykrates von Ephesus, auf den er mit "wurde bereits oben erwähnt" ausdrücklich Rückbezug nimmt (vgl. Eusebius, *Hist. eccl.* 3.31.2-3.). Da Papias die Töchter des Philippus persönlich kannte, ist nicht vorstellbar, daß er ihn für den an anderer Stelle (Papias, *Fragm.*

Polykrates von Ephesus ([57]) und der Montanist Proklus ([58]) bezeugen. Vielleicht war eine seiner vier Töchter bereits in Cäsarea verstorben, da Polykrates lediglich von drei in Kleinasien begrabenen Philippustöchtern weiß. Kein Vertrauen verdient die Angabe der apokryphen Kataloge der siebzig Jünger, der Evangelist Philippus sei von Palästina in das kleinasiatische Tralles übergesiedelt und Bischof der dortigen Gemeinde gewesen ([59]). Hierapolis ([60]), der Geburtsort Epiktets, ist in unmittelbarer Nähe von Kolossä und Laodiceia im Südwesten Phrygiens im Lykostal gelegen. Eine ausgedehnte Baumwollproduktion, Weberei und Textilhandel begründeten den Wohlstand der Einwohnerschaft. Berühmt war Hierapolis für seine stark kalkhaltigen Thermalquellen, deren Wasser zum Färben der Wolle diente, und eine Höhle, aus der tödliche kohlensäurehaltige Gase entwichen (Strabo 13.4.14). Die Stadt war ein Zentrum des Kybelekultes, wies aber auch ein bedeutsames jüdisches Bevölkerungselement auf, da Antiochus der Große zweitausend jüdische Familien zur Grenzsicherung in Phrygien und Lydien hatte ansiedeln lassen (Josephus, *Ant.* 12.147-153). Hierapolis wurde mehrfach von Erdbeben heimgesucht, in urchristlicher Zeit am schwersten im neunten Regierungsjahr des Nero, also um 63 n. Chr. ([61]). Philippus wird sich zu jenem Zeitpunkt allerdings noch nicht in der Stadt aufgehalten haben. Seine Übersiedlung von Cäsarea nach Hierapolis dürfte mit den im Vorfeld des Jüdischen Krieges ausgebrochenen Unruhen zwischen den jüdischen und den syrischen Bewohnern Cäsareas zusammenfallen. Gegen Ende der Amtszeit des römischen Statthalters Felix (52-60 n. Chr.) war es in Cäsarea zu ersten

---

5.4 [Hrsg. U.H.J. KÖRTNER; SUC 3] = Eusebius, *Hist. eccl.* 3.39.4) erwähnten *Apostel* Philippus gehalten hat, vgl. U.H.J. KÖRTNER, *Papias von Hierapolis.* Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums (FRLANT 133; Göttingen 1983) 145.

([57]) Eusebius, *Hist. eccl.* 3.31.3 / 5.24.2 (aus dem Brief des Polykrates an Viktor und die Gemeinde in Rom): "Philippus, einen der zwölf Apostel, der in Hierapolis entschlafen ist, mit seinen beiden bejahrten, im jungfräulichen Stande verbliebenen Töchtern, während eine andere Tochter, die im Heiligen Geiste wandelte, in Ephesus ruht". Der Verweis auf die Jungfräulichkeit zeigt, daß es sich bei den in Hierapolis entschlafenen Personen in Wirklichkeit um den *Evangelisten* Philippus und dessen Töchter handelt. Der Apostel Philippus soll zwar ebenfalls Töchter gehabt haben, doch waren diese verheiratet (Clemens Alex., *Strom.* 3.52.5). Auf diesem Hintergrund nicht nachzuvollziehen ist die Behauptung von P. CORSSEN, "Die Töchter des Philippus", *ZNW* 2 (1901) 295: Polykrates beweise, "dass es in Hierapolis eine alte und zähe Tradition von den Töchtern des Apostels Philippus gegeben hat".

([58]) Eusebius, *Hist. eccl.* 3.31.4 (aus dem Dialog des Gaius mit Proklus): "Nach ihm [Proklus] waren vier Prophetinnen, die Töchter des Philippus, in Hierapolis in Asien; ihr Grab und das ihres Vaters ist noch dort". Auch hier handelt es sich wegen Erwähnung der prophetischen Gabe eindeutig um die Töcher des *Evangelisten* Philippus aus Apg 21,9.

([59]) Vgl. R.A. LIPSIUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* (Braunschweig 1884) II/2, 1-4 mit Anm. 1; SCHERMANN, *Propheten- und Apostellegenden,* 344.

([60]) Vgl. K. BELKE – N. MERSICH, *Phrygien und Pisidien* (*Tabula Imperii Byzantini* [Hrsg. H. HUNGER] [DÖAW.PH 211; Wien 1990] VII) 268-272; Th. DREW-BEAR, "Hierapolis", *Der Neue Pauly* V, 533. Über die italienischen Ausgrabungen seit 1957 informiert T. RITTI, *Hierapolis.* Scavi e Ricerche 1: Fonti letterarie ed epigrafiche, Archaeologica 53 (Rom 1985). Vgl. zum archäologischen Befund ferner C. HUMANN u.a., *Altertümer von Hierapolis* (JdI.E 4; Berlin 1898).

([61]) Eusebius, *Chron.* ad annum Abrah. 2079: in Asia tres urbes terrae motu conciderunt, Laodicia, Hierapolis, Colossae (GCS 24/1, 183).

bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen zwischen beiden Bevölkerungsgruppen gekommen (Josephus, *Bell. iud.* 2.266-270). Nachdem Nero in einem Urteilsspruch der syrischen Einwohnerschaft die Vorherrschaft über die Stadt zugesprochen hatte, eskalierten die gewalttätigen Auseinandersetzungen unter der Statthalterschaft des Florus (64-66 n. Chr.). Die Verhöhnung des jüdischen Opferkultes durch einen heidnischen Bewohner Cäsareas zog einen bewaffneten Konflikt nach sich, als dessen Folge die Judenschaft Cäsareas vorübergehend in das nahegelegene Narbata flüchtete (ibid., 2.289-291). Philippus und seine Töchter müssen Cäsarea verlassen haben, bevor bald darauf nahezu die gesamte Judenschaft der Stadt einem neuerlichen Blutbad zum Opfer fiel und die wenigen Überlebenden zur Sklavenarbeit im Schiffbau herangezogen wurden (ibid., 2.457).

Eine christliche Gemeinde im kleinasiatischen Hierapolis wird erstmals von Kol 4,13 bezeugt. Wahrscheinlich wurde sie ebenso wie die benachbarten Gemeinden in Kolossä und Laodiceia von dem Paulusmitarbeiter Epaphras (Phlm 23; Kol 1,7; 4,12) gegründet([62]). Wenn Philippus sich in der paulinisch geprägten Gemeinde von Hierapolis dauerhaft niederläßt, bestätigt dies nochmals das aus Apg 21,8-14 entnehmbare grundsätzliche theologische Einverständnis mit Paulus. Papias lernte als Bischof von Hierapolis zwar nicht mehr Philippus selbst([63]), aber noch die dort ansässigen Philippustöchter persönlich kennen([64]), die eine wichtige mündliche Quelle für Wundertraditionen in seiner nur fragmentarisch erhaltenen fünfbändigen Sammlung von "Herrenworten" darstellen. Papias verdankt ihnen neben Totenerweckungsberichten auch die Erzählung vom unbeschadeten Gifttrank des Justus Barsabbas([65]). Die Philippustöchter wiederum werden diese Begebenheit von ihrem Vater erfahren haben([66]). In Hierapolis ist Philippus wohl im letzten

([62]) J. GNILKA, *Der Kolosserbrief* (HThK X/1; Freiburg 1980) 3, 36; vgl. W.-H. OLLROG, *Paulus und seine Mitarbeiter.* Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission (WMANT 50; Neukirchen-Vluyn 1979) 44.

([63]) Anders Th. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* (Leipzig 1900) VI, 166: In der Notiz Eusebius, *Hist. eccl.* 3.39.9, daß Papias "deren Zeitgenosse" (κατὰ τοὺς αὐτοὺς Παπίας γενόμενος) war, schließe das maskuline τοὺς αὐτοὺς Philippus mit ein. Folglich habe Papias noch mit Philippus persönlich verkehrt.

([64]) Dies wird von CORSSEN, "Die Töchter des Philippus", 290-291., zu Unrecht bestritten.

([65]) Eusebius, *Hist. eccl.* 3.39.9 (= Papias, *Fragm.* 5.9 [Hrsg. U.H.J. KÖRTNER; SUC 3]): "Nun ist noch anzumerken, daß Papias, der zu ihren Zeiten lebte, erwähnt, er habe von den Töchtern des Philippus eine wunderbare Erzählung empfangen. Er erzählt nämlich, daß zu seiner Zeit eine Totenauferstehung stattgefunden habe, und ferner eine andere merkwürdige Begebenheit von Justus mit dem Beinamen Barsabas. Er habe nämlich ein offenkundiges Gift getrunken, aber durch die Gnade des Herrn keinen Schaden davon zurückbehalten"; Philippus Sidetes, *Hist. Eccl.* (= Papias, *Fragm.* 10 [Hrsg. U.H.J. KÖRTNER; SUC 3]): "Der genannte Papias erzählt, daß er von den Töchtern des Philippus habe, daß Barsabas, der auch Justus heißt, unversehrt blieb, als er, von den Ungläubigen auf die Probe gestellt, im Namen des Christus Schlangengift trank. Er berichtet aber auch noch andere Wunder, ganz besonders von der Mutter des Manaimos, die von den Toten auferstanden sei, und von den Toten, die durch Christus von den Toten auferstanden, daß sie bis in die Zeit Hadrians lebten". Vgl. dazu KÖRTNER, *Papias*, 144-148.

([66]) Nicht überzeugend ist hingegen die These von A.M. JOHNSON Jr., "Philip the Evangelist and the Gospel of John", *Abr-nahrain* 16 (1975) 65, "that Philip and his daughters really had something to do with the creation of the Fourth Gospel".

Drittel des 1. Jhdt. n. Chr. verstorben. Von einem Martyrium wissen erst die apokryphen *Acta Philippi* zu berichten (67), die zudem nicht zwischen dem Evangelisten und dem Apostel Philippus unterscheiden. Neben anderen kleinasiatischen Autoritäten wird Philippus Ende des 2. Jhdt.n. Chr. im Römerbrief des Polykrates von Ephesus gegenüber Viktor von Rom als Bürge für eine Begehung des Osterfestes am Passahtag und damit für die Position der Quartadezimaner beansprucht (68). Als charismatischer Pneumatiker und Vater vierer prophetisch begabter Töchter, die zudem Sexualaskese übten, hat Philippus zur gleichen Zeit auch im Montanismus hohes Ansehen genossen (69).

V

Blicken wir abschließend auf das Wirken des Evangelisten Philippus zurück, so wird deutlich, daß er ebenso wie die nach Antiochia versprengten Stephanusanhänger und vermutlich noch vor ihnen mit seiner Mission planmäßig die Grenzen des Judentums überschritten hat. Ziel seiner Missionsaktivitäten sind Samaria mit dem Zentrum Sebaste und das Küstengebiet von Azot bis Cäsarea. Philippus begibt sich damit nach dem Martyrium des Stephanus gezielt in solche Regionen Palästinas, die in besonderem Maße hellenistisch geprägt sind und in denen das nichtjüdische Bevölkerungselement den Ton angibt. Zugleich ist die Taufe des Äthiopiers durch Philippus das erste bekannte Beispiel dafür, daß ein Heide Aufnahme in die Kirche fand, ohne gleichzeitig als Proselyt vollwertiges Glied des Judentums geworden zu sein.

Von ihren Modalitäten her steht die durch Verkündigung und Wundertaten gekennzeichnete Mission des Philippus in deutlichem Einklang mit den Instruktionen der Aussendungstradition. Dabei wird ein ausgeprägter Pneumatismus des Philippus sichtbar, wie er auch für seine Töchter charakteristisch ist und sich in der offenkundig engen Bindung zu dem christlichen Propheten Agabus widerspiegelt. Die Stellung des Philippus zum Gesetz bleibt eine weitgehend unbekannte Größe, doch läßt seine Zugehörigkeit zum Stephanuskreis von vornherein eine kritische Haltung gegenüber dem Tempelkult und weiteren Teilen des Ritualgesetzes vermuten. Mit der Taufe des Äthiopiers ist eine Außerkraftsetzung von Dtn 23,2 verbunden, indem entgegen der dortigen Weisung die Aufnahme eines Verschnittenen in die Gemeinde Gottes vollzogen wird. Für die Mission des Philippus in hellenistischen Städten Palästinas mit hohem heidnischen Bevölkerungsanteil

(67) Innerhalb der aus unterschiedlichem Material kompilierten Philippusakten geben sich die "Akten des Philippus in Hierapolis" (Act Phil 94-148) als eigenständige Abhandlung zu erkennen, welche die Missionstätigkeit und den Märtyrertod des Philippus in Ophiorymos (Hierapolis) zum Inhalt hat. Sie schildern, wie Philippus in Begleitung seiner Schwester Mariamne und des Bartholomäus die Einwohner der Stadt Hierapolis vom Schlangenkult bekehrt und der Gattin des römischen Prokonsuls Rettung von schwerer Krankheit verschafft. Da diese fortan als Christin dem geschlechtlichen Verkehr entsagt, wird Philippus vom erzürnten Prokonsul kopfüber an einen Baum gehängt und erleidet dort das Martyrium. Vgl. Lipsius, *Apostelgeschichten*, II/2, 7-22; Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, II, 424-429; Bovon, "Actes de Philippe", 4493-4523. Zu dem im 4./5. Jhdt. n. Chr. über der mutmaßlichen Grabstätte des Philippus errichteten Martyrion vgl. Belke – Mersich, *Phrygien und Pisidien*, 270.

(68) Eusebius, *Hist. eccl.* 5.24.1-6.

(69) Eusebius, *Hist. eccl.* 3.31.4; 5.17.3.

ist der Verzicht auf die Beschneidung und eine Relativierung weiterer Teile des Ritualgesetzes wahrscheinlich (70). In diese Richtung deutet auch sein offenkundiges theologisches Einvernehmen mit Paulus.

Wenn nicht nur ein Teil der nach Antiochia versprengten Hellenisten der Urgemeinde, sondern unabhängig von ihnen auch bereits der Evangelist Philippus zur planmäßigen Heidenmission mit zunehmender Aufhebung des Ritualgesetzes überging, erscheinen die entscheidenden Umwälzungen von Antiochia in einem anderen Licht. Die dort vollzogene Öffnung gegenüber den Heiden war dann nicht die singuläre und bis dahin beispiellose Entscheidung einer eigene Wege gehenden Teilgruppe der aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten. Vielmehr handelt es sich augenscheinlich um eine Konsequenz, die im theologischen Denken des Stephanuskreises bereits angelegt war oder von dort her zumindest derart nahe lag, daß sie an verschiedenen Orten unabhängig voneinander gezogen werden konnte. Gleichzeitig wurde damit wichtige Vorarbeit für die paulinische Heidenmission geleistet (71). Neben den Hellenisten in Antiochia ist der Evangelist Philippus ein Vorreiter für die Öffnung der Kirche gegenüber den Heiden und spielt für die Etablierung der die Grenzen Israels überschreitenden Völkermission eine deutlich größere Rolle, als Lukas sie ihm einzuräumen gewillt ist. Bei Philippus hat es sich, soweit das spärliche Quellenmaterial ein Urteil darüber zuläßt, um den ersten namhaften Heidenmissionar gehandelt (72).

Fachbereich 1 der Universität Siegen — Bernd KOLLMANN
Adolf-Reichwein-Str. 2
D-57068 Siegen
Germany

SUMMARY

The programmatic transition to foreign missionary activity took place in Syrian Antioch under the auspices of some of the Hellenists who had been exiled there after Stephen's martyrdom. Independently of this, Philip 'the Evangelist', too, due to his missionary activity in Samaria and in the Palestinian coastal areas, had deliberately crossed the confines of God's people, Israel. He systematically entered those regions of Palestine which had been significantly hellenized and where the non-Jewish element of the population was predominant. In so far as the sources allow one to make a judgment, our conclusion is that in Philip we have the first significant foreign missionary.

(70) Vgl. HENGEL, *Geschichtsschreibung*, 70: "Es ist sehr wahrscheinlich, daß Philippus und andere 'Hellenisten' nach ihrer Vertreibung schrittweise zur gesetzesfreien Heidenmission übergingen, wobei 'Gesetzesfreiheit' zunächst den Verzicht auf die Forderung der Beschneidung und die Beobachtung des Ritualgesetzes bedeutete".

(71) Vgl. KRAUS, *Jerusalem und Antiochia*, 168-171, der zugleich vermutet, daß die Hellenisten ihre grenzüberschreitende Verkündigung mit alttestamentlich-prophetischen Traditionen von der eschatologischen Gleichstellung der Völker mit Israel begründeten (72-74).

(72) Vgl. zum Ganzen auch die nach Abschluß dieses Aufsatzes erschienene Studie von A. VON DOBBELER, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums*. Eine prosopographische Skizze (TANZ 30; Tübingen 2000).

RES BIBLIOGRAPHICAE

Ezra–Nehemiah and First Esdras
Diagnosis of a Relationship between two Recensions

A recent dissertation written under the supervision of A. Schenker studies the apocryphal book of First Esdras (1 Esd) and compares it with the canonical book of Ezra–Nehemiah (Ezra–Neh) (1). Its author, D. Böhler, continues in the line of Schenker's own work on 1 Esd (2), and on similar issues. The title of the book is quite ambitious: it proposes that 1 Esd and Ezra–Neh offer two different concepts of the revival of Israel as reflected in their treatment of the holy city.

In the first part of his book (1-77) Böhler reviews the studies on 1 Esd with special attention (36-60) to my own Hebrew-written 1984 dissertation. The latter is now available in an English version (3). While my work was published later than Böhler's, it was submitted for publication before his volume appeared and I could only refer to it briefly. I take this opportunity to evaluate Böhler's study in greater depth.

The body of material Böhler deals with is Ezra 1–10; Neh 8,1-12 // 1 Esd 2; 5,7–9,55, leaving out the account of the end of Judah, 1 Esd 1 // 2 Chr 35–36, and the Story of the Three Youths which introduces Zerubbabel on the stage of history, 1 Esd 3–4. On the latter Böhler says: 'Die Einfügung der Pagenerzählung halten wir mit Talshir und praktisch allen Forschern für eine spätere literarische Sonderentwicklung in Esdr α' (69). This, however, distorts my view and that of many others as well; I could not consider the Story of the Youths a later interpolation in 1 Esd since I do not think 1 Esd ever existed without the Story of the Youths. I see the Story of the Youths as the *raison d'être* of 1 Esd: 1 Esd was compiled in order to interpolate the Story of the Youths in the account of the Return, and the course of events was reorganized in order to accommodate the Story of the Youths. Böhler, on the other hand, believes that 1 Esd — possibly without Chapter 1 and certainly without the Story of the Youths — preserves the original course of events and that the canonical recension remodelled the material in order to accommodate Nehemiah's memoirs. This, more or less, sums up the fundamental difference between our understandings of the relationship between 1 Esd and Ezra–Neh.

(1) Dieter BÖHLER, *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels (OBO 158). Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. xiii-435p. 17 x 23,5. Gebunden: SFr 128 – DM 156 – ÖS 1.140,—

(2) A. SCHENKER, "La Relation d'Esdras A' au texte massorétique d'Esdras-Néhémie", *Tradition of the Text* (FS. D. Barthélemy [G.J. NORTON, S. PISANO] OBO 109; Freiburg – Göttingen 1991) 218-249.

(3) Z. TALSHIR, *1 Esdras.* From Origin to Translation (SCS 47; Atlanta 1999).

Böhler states his method of work (68) as the investigation of those differences between the texts of 1 Esd and the canonical books which were not created by chance in the process of text transmission but which characterize the two texts as different recensions. This distinction is very important in context of the ongoing confusion between textual and literary criticism and the application of conclusions drawn from the history of the text to the history of the literary work. The fact remains that the majority of variants, additions, omissions and transpositions in 1 Esd compared with the canonical books cannot be defined as characteristic of one text or the other, and only a very narrow stratum of differences may be labelled 'recensional'. Accordingly, the relationship between the 'text forms' is not necessarily identical with the relationship between the 'recensions'.

Böhler skillfully reaches out for further distinctions, beyond what I have done in my work, in attempt to reveal a group of variants which may be defined as characteristic of the separate recensions. He particularly collects and analyzes those variants which may be associated with the main difference between the recensions, that is, the changed course of events. His main interest lies in those variants which are concerned with the rebuilding of Jerusalem, and prove, in his opinion, that according to the original recension preserved in 1 Esd Jerusalem is rebuilt by Zerubbabel at the very beginning of the return, while in Ezra–Neh this is reserved for the time of Nehemiah. The rebuilding of Jerusalem as perceived in the two recensions is the topic of the second part of the book (78-142), while the third part (143-306) is designed to prove the priority of the recension preserved in 1 Esd, and the fourth (307-397) deals with Nehemiah's memoirs.

Böhler's study most plausibly analyzes texts in detail and turns them into foundations of his general ideas. Nevertheless, his method turns out to be inherently problematic, since he overemphasizes the significance of some *esoteric variants* and turns them into *markers* of a general tendency which is hardly there. These readings are alien in the context but under Böhler's treatment they assume a central role and their meaning is imposed on the entire context. We hereby exemplify Böhler's method with a few variants which have far-reaching results.

(1) Was the name of the governor originally mentioned in Ezra 2,63 // 1 Esd 5,40? Was Nehemiah a contemporary of Zerubbabel?

Ezra 2,63 reads: ואמר התרשתא להם – 'the governor told them'.

1 Esd 5,40 reads: καὶ εἶπεν αὐτοῖς Νεεμίας καὶ Ατθαρίας – 'And Nehemiah and Attharias told them'.

Böhler's method of turning a dubious variant into a significant element which characterizes the entire recension is conspicuous in his treatment of this case.

1 Esd's reading carries the mark of a doublet: two alternatives joined by a copula. Nevertheless, Böhler argues that 1 Esd preserved the original text which read נחמיה התרשתא – 'Nehemiah the governor'; the καὶ would be an addition by the translator who mistakenly understood the text to refer to two separate people with two different names (although he kept the verb — καὶ εἶπεν — in the singular). Having thus reconstructed an unattested original text, Böhler goes on to argue that Nehemiah indeed belongs in the account at

this point, having returned with Zerubbabel as one of the leaders of the community (as listed in Ezra 2,2 and 1 Esd 5,8). Böhler thus neglects the literary and historical context. If Nehemiah originally belonged here — with Zerubbabel, at least seventy years earlier than his actual time — why does he appear only in this isolated and problematic variant? Not only does the canonical book speak exclusively of Zerubbabel and Jeshua as the leaders of the community but 1 Esd does so as well. Νεεμίας in 1 Esd 5,40 is most probably a gloss by someone who automatically associated התרשתא with Nehemiah. However, even if it is not a random gloss and the compiler deliberately mentioned Nehemiah as a marginal figure under Zerubbabel's leadership, this would undoubtedly be part of a secondary revision meant to deprive Nehemiah of his cardinal role and give all the credit to Zerubbabel. This trend would be in line with the recension which introduced the Story of the Youths and accredited Zerubbabel with Nehemiah's achievements.

(2) Was the Temple originally mentioned in Ezra 4,12 // 1 Esd 2,17? Was Ezra 4,24 // 1 Esd 2,25 originally the conclusion of the complaint to Artaxerxes? Did Artaxerxes stop the building of the Temple?

Ezra 4,12 reads: ואשיא יחיטו – 'and repairing the foundations'.

1 Esd 2,17 has: καὶ ναὸν ὑποβάλλονται possibly for ואשי היכלא יחיטו – 'and laying the foundations for a temple'.

Böhler accepts 1 Esd's reading as original (122-125). In 1 Esd mention of the Temple is essential at this point, since the complaint follows immediately upon Cyrus's edict which is concerned solely with the Temple. But is this the original reading? The variant should be judged in context. If the complaint originally followed Cyrus's edict it should have highlighted the Temple; but in fact this entire document does not speak of the Temple but rather of the city. This is mainly true not only for Ezra but also for 1 Esd. The issue is the building of the city; the rebellious act referred to is the building of the city — specifically the walls. It would be a sounder philological assumption to claim that ואשיא יחיטו in the MT is an addition than to accept 1 Esd's version of this phrase. The document, to its end, speaks of the city without even hinting at the Temple; thus, Ezra 4,13 // 1 Esd 2,18 'Now be it known to the king that, if this city is rebuilt and the walls finished, they will not pay tribute, custom, or toll, and the royal revenue will be impaired'; similarly, Ezra 4,15, 16, paralleled in 1 Esd 2,19, 20. In none of these three verses does 1 Esd mention the Temple again. The Temple is mentioned only in one isolated variant, probably triggered by the mention of foundations in the Ezra text. Originally, this document had nothing to do with the Temple. Therefore, even if the addition of the Temple is not just an exegetical expansion meant to replace the anacoluthous ואשיא יחיטו but is a calculated reading meant to make sure that the Temple is mentioned in this document, it is nevertheless a secondary reading which disrupts the original meaning of the document.

The same defeciency characterizes Böhler's judgment of the conclusion of the document, Ezra 4,24 // 1 Esd 2,25. He argues that the result of the complaint to Artaxerxes is that the work at the Temple site stopped; this is true for 1 Esd but not for the original version of the material. The verse changed its function in 1 Esd from that in Ezra because of the different course of events: in Ezra it functions as a *Wiederaufnahme* to 4,5, while in 1 Esd it lost this

function and became an awkward conclusion of the complaint to Artaxerxes. Surely, a document which speaks mainly and emphatically about the building of the city cannot conclude with an ending that is concerned solely with the construction of the Temple. In spite of this incongruity, Böhler finds 1 Esd's irrational sequence fitting and, moreover, original. He deduces a rather surprising conclusion: after the complaint to Artaxerxes, which focuses on the rebellious act of building the city walls, the construction of the Temple stopped but the building of the city went on without interruption; yet this is written nowhere and makes no sense.

Böhler begins his discussion of the complaint sent to Artaxerxes by the local authorities and the interruption of the work (Ezra 4,6-24 compared with 1 Esd 2,15-25) with the following statement, given here in literal translation: 'It is specifically the position of this correspondence with Artaxerxes that makes the second major difference between the two versions. The correspondence with Artaxerxes interrupts in 1 Esd Sheshbazzar's first building activities *before* Zerubbabel's return in the reign of Darius' (119). Böhler emphasizes that the complaint to Artaxerxes is made before Zerubbabel appears on the scene; he is eager to accept this sequence of events as original. Yet his entire judgment of the problem is questionable: how can he possibly consider as original a composition in whose sequence of events Artaxerxes interrupts the first steps of the building of the Temple which took place almost a century earlier, by Sheshbazzar under Cyrus? Böhler then goes on to present the allegedly remarkable structure in 1 Esd, as follows:

1. Cyrus's edict – Sheshbazzar, returning of the holy vessels (1 Esd 2,1-14).
2. Correspondence with Artaxerxes – Interruption of Temple building (1 Esd 2,15-25).
3. Zerubbabel's return – Altar building and beginning of cult (1 Esd 5,7-70).
4. Correspondence with Darius – Zerubbabel builds the Temple to its end (1 Esd 6,1–7,9).

The structure is probably less remarkable if one looks beyond Böhler's headings and realizes that the correspondence with Artaxerxes is mainly — if not entirely — concerned with the building of the city rather than the Temple, and that 1 Esd 5,7-70 contains much more than altar and cult, since it also includes the list of returnees, the foundation of the Temple and the interference of Judah's adversaries. Mainly, 1 Esd's sequence of events is anything but striking when the account bluntly skips from Cyrus to Artaxerxes. In the canonical book there is a well-known gap between Cyrus's edict (Ezra 1), featuring Sheshbazzar, and the list of returnees, whose leader is Zerubbabel (Ezra 2); but, if this is a gap, in 1 Esd there is a chasm between Cyrus' edict and the complaint sent to Artaxerxes. The sequence created is unfeasible from both a literary and historical point of view.

(3) Is 'Zion' original in 1 Esd 8,78 in comparison with Ezra 9,9? Was Jerusalem actually built at the very beginning of the return and its mention erased in the canonical recension in order to give Nehemiah all the credit?

Ezra 9,9 reads לרומם את בית אלהינו ולהעמיד את חרבתיו ולתת לנו גדר ביהודה ובירושלם – 'to set up the house of our God, to repair its ruins, and to give us protection in Judea and Jerusalem'.

1 Esd 8,78 has the same text except for one phrase, reading instead of ולהעמיד את חרבתיו καὶ ἐγεῖραι τὴν ἔρημον Σιών – 'to repair the ruins of Zion'.

Böhler advocates the reading of 1 Esd as the original, assuming that references to Zion were deliberately erased in the canonical recension, which avoids mentioning that Jerusalem was rebuilt before Nehemiah. Seen in a wider context, it is not very likely that the original author, or the compiler who created Ezr, or Ezra–Neh, or Chr–Ezra–Neh, would refer to Jerusalem as Zion. He had plenty of opportunities to do so (Jerusalem is mentioned 78 times in Ezra–Neh) but never did, nor did the compiler of 1 Esd. The author of Chronicles mentions Zion on two occasions borrowed from his sources, and specifically in reference 'to the city of David' (1 Chr 11,5 // 2 Sam 5,7; 2 Chr 5,2 // 1 Kgs 8,1; in fact, it is not used in Sam–Kgs again, except for the passages which run parallel to Isa). The reading in 1 Esd is therefore highly dubious.

This variant is the most explicit text which might suggest that the city was built before Nehemiah. However Böhler does not adduce any text that actually reports the construction of the city; if according to the original 1 Esd recension the city was built at the very beginning of the return, why does this recension never actually say that Zerubbabel built Jerusalem? The few other variants adduced by Böhler in that respect, whether original or not, suggest only indirectly that Jerusalem is not completely destroyed and empty. But such texts abound in the canonical recension as well, and no one eliminated them. Cyrus's decree urges the people to go to Jerusalem (Ezra 1,3) and the people indeed do so (Ezra 1,11). The heading of the list of returnees explicitly states that they returned to Jerusalem and Judah (Ezra 2,1). The returnees are specifically described as having returned to Jerusalem in Ezra 3 as well, which, more than any other part of the book carries the mark of the canonical recension: '...and all who had come to Jerusalem from the captivity' (Ezra 3,8). The complaint to Artaxerxes naturally speaks of the Judeans who came from exile to Jerusalem and are engaged in rebuilding the city (Ezra 4,12.13.15.16). The prophets then address their words to those 'who were in Judah and Jerusalem' (Ezra 5,1). Those who return with Ezra are said to have returned to Jerusalem (Ezra 7,7-8; 8,31). Ezra speaks of the restoration of Judah and Jerusalem (Ezra 9,9) and the message he sends is addressed to all who dwell in Jerusalem and in Judah (Ezra 10,7). Nehemiah may be suspected of overstating his role in the rehabilitation of Jerusalem; however, he certainly cannot be deprived of his great projects of rebuilding the walls and repopulating Jerusalem, moves whose political importance cannot be overestimated.

In sum, Böhler's assertion that the canonical recension deliberately obliterated Jerusalem from the material preceding Nehemiah in order to give him all the credit does not have much in its favor. The city is not totally ruined and empty according to the canonical book, while in the parallel material of the apocryphal book it is not said to have been rebuilt at the beginning of the return. The building of Jerusalem by Zerubbabel is mentioned in 1 Esd only in one place, in the epilogue to the Story of the Youths, and the insistent combination of city and Temple is the product of the recension which introduced this story into the narrative of the return (1 Esd 4,43.45.47.51.53.55.63).

(4) Are Neh 7,72 and 1 Esd 9,36 — akin in wording and context — not related? Did the reading of the Torah (Neh 8) originally stand right after the separation from the foreign wives (Ezra 10), as attested in 1 Esd 9?

Böhler convincingly presents the problematics of the ending of the separation scene in Ezra 10,44; it leaves things up in the air, with the actual separation postponed until after the first block of Nehemiah's memoirs comes to an end (Neh 1–7) and the reading of the Torah is over (Neh 8) — when the separation takes place (Neh 9,1-2). However, the problems of the canonical book do not render the recension preserved in 1 Esd superior, not to say original. Indeed, 1 Esd, unlike Ezr, has a clear-cut ending of the separation scene, in which the foreign wives and their children are expelled (9,36). One may equally argue that this smoother text is an attempt to make sense of Ezr's vague text. The main problem, however, lies in the relationship between this ending and the following verse (9,37 // Neh 7,72). Böhler quotes the ending of the separation scene as following:

> 36 All these had married foreign women, and they put them away with their children. 37 And the priests and the Levites and the men of Israel settled in Jerusalem and in the country.

He thus joins two separate texts which are unrelated; what possible connection can there be between the priests, Levites and Israelites settling down in Jerusalem and the country, and the separation from the foreign wives? Clearly, v. 37 does not belong with the separation (I have seen no edition or translation of 1 Esd that brings them together, and rightly so). V. 37 is a conclusion of the preceding list of returnees and can by no means form a link between the pericope of the separation and the reading of the Torah. The two verses were joined because of the sequence of events created in 1 Esd. Böhler proceeds with his efforts to find a solution to this problem in an excursus (86-92) titled 'Esdr 9:37a ist nicht Neh 7:72a'. Claiming that 1 Esd 9:37a is not Neh 7:72a seems to be a desperate solution; is it by mere chance that these two texts are so very similar? is it by mere chance that they are continued by the very similar Esdr 9:37b and 7:72b? is it by mere chance that they both precede the account of the reading of the Torah? is it by mere chance that this obvious conclusion of the list of returnees occurs both in Neh 7 and in Ezr 2 and that 1 Esd, too, has this same ending twice (1 Esd 5:45; 9:37)? Böhler knows well that without a solution to the problem of this verse his entire building collapses, but his solution does not provide the necessary foundations. The fact that the compiler of 1 Esd has a parallel to Neh 7:72 preceding the reading of the Torah reveals his secret: he must have used a book such as Ezra–Neh, in which the sequence Neh 7–Neh 8 existed. He extracted the reading of the Torah from its position in Neh in order to join it with the rest of the Ezra-material, but started too early. Not surprisingly, scholars who are well aware of the problematic position of the reading of the Torah did not adopt 1 Esd's simple solution and opted for other possibilities, mainly that it originally belonged between Ezr 8 and 9, i.e., preceding the separation rather than following it. No one who claims that 1 Esd is an earlier (not to say the original) compilation than Ezra–Neh can ignore Neh 7,72 — and this verse has no other explanation besides the fact that it was borrowed by mistake together with the

account of the reading of the Torah. The Ezr–Neh recension has its share of problems, but this is the recension which was at the disposal of the compiler of 1 Esd.

Böhler invests much effort in exposing the problematic layout of the canonical book. These problems, however, are well known and widely accepted by scholars, regardless of the relationship between Ezra–Neh and 1 Esd. The compiler of the canonical book did not produce a coherent narrative, either of the first phases of the return in Ezra 1–6 or in the combined stories of Ezra and Nehemiah. However, the problems of Ezra–Neh do not prove 1 Esd's superiority or originality. If we similarly judge 1 Esd on its own, it clearly appears to be an awkward combination of materials incongruent with one another. 1 Esd inherited the problems of the canonical book and augmented them with new ones, created by the interpolation of the Story of the Youths. The compiler had to postpone the material which features Zerubbabel until after the Story of the Youths. Therefore, the entire block of Ezra 2,1–4,5 was extracted from its position in the canonical books and placed after the Story of the Youths, leaving behind the awkward sequence of Ezra 1 and 4,6–24, materials which do not mention Zerubbabel (combined in 1 Esd 2). The Story of the Youths may also explain this compiler's treatment of Nehemiah; having attributed all of Nehemiah's achievements to Zerubbabel he relinquished the Nehemiah material altogether, but not before he extracted the Reading of the Torah and conjoined it with the Ezra material, awkwardly pasting it in the very end of the latter.

Let us sum up with Böhler's final conclusions stated at the end of his work (397-402). The first pertains to textual criticism and is a lesson to all who deal with parallel texts not to correct one text on the basis of the other when the variants in question are recensional. Thus, Böhler says, we cannot correct the later Ezra text on the basis of the original 1 Esd where recensional variants are concerned, since we will then have to replace the entire canonical recension with the 1 Esd recension; e.g., we cannot re-introduce the allegedly original form of the Jerusalem-related passages into the Ezra-text since the Ezra-recension deliberately remodelled them. While this sound general conclusion should be kept in mind, it has little to do with the results concerning the specific test case of Ezra–Neh versus 1 Esd. Other scholars who happen to believe that 1 Esd is a later recension should follow the same rule: in spite of 1 Esd's secondary nature, they should not correct it on the basis of the earlier Ezra–Neh version when the variants are recensional, such as those which introduce Zerubbabel into the text; in so doing they would have to replace the entire Zerubbabel-centered recension of 1 Esd, the Story of the Youths included, with the earlier recension of the canonical books. Besides, we cannot correct one text on the basis of another in regard to many other sorts of readings which do not have to do with recensional activity, such as readings of alternative words or different syntactical formulations; actual correction thus remains restricted to simple corruptions.

The second conclusion regards the main theme of this study: the Temple-building and Ezra story is preserved in a more original form in 1 Esd, while the canonical book represents the enlarged recension which absorbed the Nehemiah memoirs, and accordingly modified the rest of the material. In Böhler's view, the Ezra-Neh recension rewrote the original text so as to

highlight the Nehemiah story as the third and most important phase of Israel's revival. Zerubbabel's building activities at the Temple site and Ezra's mission of rehabilitating the community's religious life were not completed until Nehemiah came and built Jerusalem, making possible the reading and enactment of the Torah. The original restoration story allegedly preserved in 1 Esd was satisfied with the reinstitution of the Temple cult and the Torah-oriented community life under the auspices of the foreign kingdom, while the late recension of Ezra–Neh emphasized that the religious life is possible only in the framework of an independent community. Ezra–Neh, thus, is a theological composition whose author borrowed the feature of building Jerusalem from the original composition and developed it into a theme of his own. In the original composition Jerusalem was rebuilt even before the Temple, at the very beginning of the Return, and Nehemiah returned with Zerubbabel. This conclusion rests on a learned but rather forced analysis of some isolated readings which are not backed up in the context. The canonical book preserves some sense in the choppy sequence of events. Accepting 1 Esd's narrative as original means losing any reasonable historical presentation that survived in Ezra–Neh; it is, after all, meant to be a history and not a free literary playground. Even from a pure literary point of view, 1 Esd is repeatedly proven secondary in comparison with Ezra–Neh. Böhler shows great skill in detecting and interpreting the problems of Ezra–Neh, but unfortunately when it comes to 1 Esd problematic readings and sequences are accepted offhand. Böhler is entitled to try and figure out the meaning of 1 Esd's readings and make sense of its difficult sequence of events, which he indeed does very proficiently, but there is no sufficient philological basis to turn 1 Esd into the original.

Finally, Böhler ascribes the Ezra–Neh recension to the Maccabean period because it advances the quest for national revival. This assumption is fragile; if a shade of national revival actually exists, it is presented in Nehemiah's memoirs whose authenticity and time are unanimously accepted. In effect, the canonical book, as well as the parallel material in 1 Esd, does not envisage more than a partial reinstatement of the communal life. Sheshbazzar, Zerubbabel, Ezra and even Nehemiah appear and disappear on the stage of history according to the grace of the Persian kings. It is 1 Esd with the Story of the Three Youths, centered as it is around the davidide Zerubbabel who builds the Temple and the city and achieves freedom for Judah (ἐλευθερία; 4,49), which might answer to the time and atmosphere which Böhler assumes for the canonical book.

Department of Bible and Ancient East
P.O.B. 653
Ben-Gurion University of the Negev
Beer Sheva 84510 Israel

Zipora TALSHIR

RECENSIONES

Vetus Testamentum

J.-M. HEIMERDINGER, *Topic, Focus and Foreground in Ancient Hebrew Narrative* (JSOTSS 295). Sheffield, Academic Press, 1999. 286 p. 16 x 24. Cloth: £50 – $85.00

The study of the linear ordering of sentence constituents in Biblical Hebrew (BH) from the last quarter of this century is a good example of the ways in which BH scholars use the insights of modern linguistics to investigate problematic constructions. T. Muraoka in a pioneer work on the critical scrutinization of traditional grammatical methodology (*Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew* [Jerusalem 1985]), tried to define this concept 'emphasis'. His attempt was not very successful and more recently the concepts 'topic' and 'focus' have been introduced as representing better defined terms for describing the function of marked word-order across many languages (cf. C.H.J. van der Merwe, "Discourse Linguistics and Biblical Hebrew Grammar", *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics* [ed. R.D. Bergen] [Dallas 1994] 13-49; W. Gross, *Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa* [Tübingen 1996] and M. Rosenbaum, *Word-order Variation in Isaiah 40-55.* A Functional Perspective [Assen 1997]).

In his Introduction Heimerdinger places his work against the backdrop of two developments in the field of BH studies: First, the above-mentioned application of modern linguistic insights to the study of BH, and, second, 'an ever-increasing appreciation of biblical narratives as literary artifacts which could be understood by precise and expert analyses whose aim was to elucidate the actual literary techniques and devices used by the authors' (10). Although he appreciates the rigor of the bottom-up structuralist approaches of linguists that operate mainly with formal categories based on distributional patterns, he is of the opinion that they are 'somewhat skimpy on meaning' (13). In this regard he refers to the works of Schneider, Talstra, Richter, Niccacci and Gross that appeared in the nineteen-eighties (13, n. 4). However, it is the influential text-linguistic approach of Robert Longacre that he uses in Chapter 2 of his work as an example to illustrate the two-dimensional character biblical narratives may acquire if they are analyzed by means of an inadequate syntax-driven notional frame of reference.

The primary aim of his study is to illustrate that information in BH narratives is not merely structured according to the dichotomy of foreground/background that correlates with the formal structures wayyiqtol/(we)-x-qatal or weqatal/(we)-x-yiqtol respectively. What happens in communicating a narrative is more complicated and a variety of linguistic devices may be involved. In this regard, according to him, the concept

'foregrounding' is pivotal: 'Foregrounding, or the assignment of saliency, may be broadly compared to a paintbrush operation resulting in some of the narrative material being brought to the attention of the reader' (12). For the purposes of foregrounding, the linear ordering of sentence constituents may be used, as well as a range of devices that linguists normally relegate to the domain of stylistics.

Such a 'psychological-based' notion of foregrounding is, of course, often prone to arbitrariness and difficult to verify. One needs at least to ask: 'salient for what purpose?'. Since he is aware of these dangers, H. realized the necessity of establishing coherent and inter-subjectively verifiable frames of reference to be used in this regard. Furthermore, the identification of foregrounding devices implies numerous assumptions concerning the assignment of meaning to linguistic expressions as they are used in biblical texts as ancient artifacts, and assignment of meaning implies the use of language as a means of human communication.

In the first section of Chapter 1 Heimerdinger discusses his assumptions concerning his view of language. He commences with his own methodological approach, which he depicts as a 'weak version of functionalism' (32). He then describes his conception of a text as a symbolic representation of a discourse 'performed in an actual situation and in real time' (33). He also explicates the variables to be considered in the interpretation of a text, a process representing a secondary communicative situation. He explains in an exemplary way how recent cognitive-oriented pragmatic theories explain human communication processes. He illustrates the role of inferencing during any process of human communication, as well as the fact that the entire cognitive worlds of all the interlocutors are involved when communication takes place.

In the second section of this chapter H. describes the basic characteristics and pragmatic features of narrative discourse. Of particular relevance here are the following: (a) his definition of a narrative. He challenges the view that plot is a defining feature of a story. It is rather the notion of 'causality' that is indispensable (43); (b) the views of Tannen concerning the pragmatic strategies of stories. According to her 'the basic phenomenon underlying all these strategies is repetition' (47). In the third section Heimerdinger deals with the temporal dimension of story content and underlines the importance of distinguishing between real time and story time. It is impossible to do justice to the wealth of information on the BH Heimerdinger has to offer in this chapter, but he provides his readers with one of the best expositions on pragmatics and narratology I have come across in recent years.

In Chapter 2 he scrutinizes Longacre's text-linguistic model and provides convincing arguments why Longacre's grammaticalization of the notion of foregrounding is untenable. Among other things (98-100), he points to circularity in Longacre's criteria for determining foreground and background and his adherence to a one-form/one-function model.

In his endeavor to identify linguistic devices that may be used to manipulate foregrounding H. considers the pragmatic articulation that can be expressed at clause-level to be the most justifiable place to start. For this purpose he uses the functional approaches of the Prague school that culminated in a sense in the work of K. Lambrecht, *Information Structure and Sentence*

Form [Cambridge 1994]. Before investigating the role in foregrounding of the BH constructions, viz. wayyiqtol – and NP + Qatal clauses, H. describes the cognitive frame of reference against which he uses the notions *focus-presupposition* and *topic-comment.* Most of these views are those of Lambrecht. He first deals with the tricky notion of topicality in Chapter 3. In Chapter 4 he discuses the encoding of topical entities in BH in terms of their identifiability and activation. The types of focus, and the way they are encoded in direct speech and narrative, are dealt with in Chapter 5.

Heimerdinger accepts the more or less generally accepted view that the topic is what a clause is about. However, 'topicality is viewed not as a clause-dependent property only but as a discourse-dependent one as well' (103). In this regard he finds Russell Tomlin's model helpful. Key features of this model are that (a) topical material can be determined empirically and (b) 'the identification of topic needs to be based on plausible cognitive factors' (106). In his adaptation of this model Heimerdinger distinguishes between the topical frame, main topical participants, secondary topical participant and non-topical entities of an episode (107). Spatio-terminal settings, however, normally operate at a different level and cannot be analyzed as topicalized items. H. uses the term 'basis' for the spatial or temporal framework created by preverbal adverbials (122). He does not address the question of whether there is any difference between the temporal and spatial frameworks. Obviously he was not drawing upon Gross's work (*Die Satzteilfolge im Verbalsatz alttestamentlicher Prosa*) in which it was found that temporal constituents behave differently from their spatial counterparts. The observation by C.H.J. van der Merwe ("Reconsidering Biblical Hebrew temporal expressions", *ZAH* 10/1 [1997] 42-62 and "'Reference Time' in Some Biblical Hebrew Temporal Constructions", *Bib* 78 [1997] 503-524) did not assist him towards a more nuanced depiction of temporal constructions in BH either.

The topical importance of an entity is determined by, among other things, its frequency and the semantic role (e.g. as actor) it plays in a piece of discourse. Applying his model to an analysis of Gen 22 H. finds that 'a main topical participant will persist throughout a story and will be found mostly in the grammatical function of subject, which corresponds to the main topic having the case role of agent' (126). Furthermore: 'A participant which is a topical peak is salient in terms of attention: the attention of both speaker and hearer is maximally focused on the main topical participant who is 'in control' of the other topical entity, as it contributes more directly to the goal of the story' (126). These views of topicality are indeed novel when applied to BH. However, it is not clear to me how one can verify that a participant that is formally identified as a 'topical peak' contributes more directly to the goal of a story than any other possible contributing factor. The question also arises, what factors do determine the goal of a BH story?

In Chapter 4 Heimerdinger deals with the cognitive representation and status of entities that are involved in a particular discourse. He points to the fact that entities may have different levels of activation. These levels are on a scale that ranges from not-yet-activated, activated but inactive, semi-active to active. In order to act as topic of an utterance, an entity needs not only to be identifiable, but also discourse active. He then

discusses the ways referents in BH are first mentioned, continued and reintroduced in a story. He comes to significant conclusions in this regard: (1) when a *not-yet-activated entity* that is destined to act as a main participant in a story is introduced, a presentation construction in the form of NP + qatal clause is used (e.g. 2 Kgs 5,1); (2) participants with a *non-active status*, however, may be introduced by wayyiqtol clauses (in most cases with a verb of movement involved, e.g. 1 Sam 2,27) or event-reporting constructions of the form NP + qatal clause (e.g. 2 Kgs 2,23-25). In these cases the NP is not the topic of the utterance, 'but the whole clause is in focus, the event being at the centre of attention' (160) and (3) participants are normally reintroduced by means of wayyiqtol clauses (Gen 20,1). When an event-reporting construction of the type NP + qatal is used, the NP is again not the topic of the clause, but merely involved in the event that is referred to (Jonah 1,4) What is implied by (1) – (3) is that an entity cannot be activated and act as the topic of an utterance simultaneously. A semi-active referent is sometimes reintroduced by means of an earlier dislocation (H. calls it 'topicalisation', 152), and then acts as the topic of the subsequent clause (e.g. 1 Sam 17,24). In the light of the perspective which H. provides on the range of constructions that are used to introduce or reactivate topical entities in a discourse, a systematic investigation of the pragmatic function of dislocation constructions is called for. The groundwork has been already been done by W. Gross, *Pendenskonstruktion in Biblisch Hebräisch* [St. Ottilien 1987]. Nevertheless, if these findings of Heimerdinger hold water, they call for a more nuanced picture of the pragmatic functions of fronting than the one recently provided in C.H.J. van der Merwe – J.A. Naudé – J.H. Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Grammar* [Sheffield 1999].

Heimerdinger commences Chapter 5 with a descriptive frame for focus. He uses the following definition by Lambrecht, *Information Structure and Sentence Form*, as his point of departure: 'The focus of the proposition expressed by a sentence in a given utterance context, is seen as the element of information whereby the presupposition and the assertion DIFFER from each other ... The focus is what makes an utterance into an assertion' (164). The propositions referred to in this definition may be part of the general knowledge of the interlocutors, the background facts assumed by the interlocutors or the linguistic co-text of an utterance. Three types of focus structures are distinguished, viz. sentence, predicate and arguments focus. Although the domain of focus comprises syntactic entities, the focus denotatum may be an entity, a state of affairs, a relationship or the attribute of an entity (165). H. illustrates each of these focus structures well by means examples in English (165-167).

Like Lambrecht, Heimerdinger plays down sub-classes of focus as advocated by Simon Dik (168). However, unlike Lambrecht, he separates out the notion of 'Dominant Focal Element' (DFE). According to H. a 'constituent is the DFE when its corresponding denotatum represents the informationally pivotal element of the assertion' (168). The DFE in a predicate structure is normally the NP of the transitive verb. In terms of this frame of reference he describes predicate, sentence and argument focus information structures in a wide range of clauses in direct speech as well as

narrative material. He comes to the conclusion that predicate focus may use wayyiqtol and NP + qatal clauses, while sentence and argument focus uses NP + qatal clauses (218). In predicate focus structures the wayyiqtol clauses are regarded as unmarked and the NP + qatal clauses as marked. Being marked in this way is according to him 'required in specific contexts to bring out an aspect of a situation which is surprising, unusual, curious' (212).

Throughout his work Heimerdinger describes his analytical tools as explicitly as possible. The consistency with which he uses these tools is praiseworthy. However, I think he shot himself in the foot by introducing the hard-to-verify-intersubjectively notion, DFE. Why would the NP of a predicate always be informationally more pivotal than the verbal element? In a marked construction, how does one verify that a particular aspect of a situation is surprising? Most of the examples he cites as marked instances of predicate focus constructions can be interpreted otherwise. In Gen 14,21 the fronted object is not the DFE of a predicate focus structure. The object is a discourse active entity that is established as the topic of an utterance in a context where different secondary topical entities are commented on in the same communicative situation. Give to me [= predicate relationship *a*] *the people*, but *the goods* you can keep for yourself [= predicate relationship *a'*]. Of course, H.'s theoretical frame of reference does not allow such a focus structure, viz. the activation of an identifiable entity as topic and comment on that topic by means of predicate focus in the same clause. Unwittingly the same conflict with his own theoretical frame of reference is created by acknowledging the existence of 'symmetrical constructions' (183) in which two discourse active topics are compared or contrasted (e.g., Gen 3,15).

Chapter 6 ("Aspects of foregrounding in narrative discourse") represents an informative discussion of the notion of foregrounding in narratives. H. first explicates his theoretical frame of reference for his mainly cognitive-psychology based understanding of foregrounding. Next he discusses the mechanisms that can be used for foregrounding, firstly in informative material and secondly when evaluating. This is obviously an attempt to describe explicitly his frame of reference for the literary analysis of narratives. Despite the valiant effort it is not clear to me how these insights should be integrated with that of the analysis of the information structure presented in the rest of the book.

Despite these few critical remarks, and the fact that Heimerdinger's work could not benefit from consulting a number of publications on BH word order that have appeared since 1994, I regard this 1999 publication an important one for scholars of the BH narrative texts. It represents a valuable overview of the effects of some of the useful insights recent developments in pragmatics have had on for the understanding of BH narrative texts. It demonstrates clearly that the study of texts beyond the boundaries of sentences is emerging from the two-dimensional pioneering efforts of Longacre and are venturing into the multifaceted fields of pragmatics and cognitive linguistics.

University of Stellenbosch
Private Bag x1
Matieland 7602 (South Africa)

Christo H.J. van der Merwe

Konrad SCHMID, *Erzväter und Exodus.* Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (WMANT 81). Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999. 450 p. 15 x 22,6. DM 138 – ÖS 1008 – SFr 122,—

Erzväter und Exodus is a slightly revised version of the author's 1997 Habilitationschrift. In it the author attempts to show that the ancestral and Moses traditions were not combined in a single literary work until P and post-Priestly materials. Thus the key division in the history of the formation of the non-Priestly portions of the Pentateuch is not between a purported J and E, nor between Tetrateuch and Deuteronomistic history, but between Genesis and the story beginning with Moses and ending in exile.

Aside from the introduction (part A.) and conclusion (part E.), the study has three main parts: an initial argument that the ancestral and Moses traditions were separate up to a late point (part B.), a study of the redaction that joined those two traditions together (part C.), and a study of early Jewish and non-Jewish attempts to grapple with the complex text produced by that joining (part D.).

Schmid's introduction already indicates the immense scope of his study. It includes the following: survey of five indicators that the ancestral and Moses traditions were literarily joined only at a late point, survey and critique of previous studies of the relation between those complexes, summary of several major literary patterns characterizing the primary history (Gen–2 Kgs) — especially an overall movement from history of salvation/acquisition of the land (Gen–Josh) to history of judgment/loss of the land (Judg–2 Kgs), discussion of the segmentation of that history into separate books, argument that the division between Deuteronomy and what precedes it is less significant than the division between Gen/Exod on the one hand and Judg/Sam on the other, and consideration of how the Pentateuch functions within the broader literary context of the canon (former and latter prophets, writings).

The core of S's argument begins in the second part of his study. He starts by arguing that purported connections to the Moses story in Genesis are either (a) very late or (b) not originally meant to link to the Moses story. For example, S. argues first that the Joseph story severely conflicts with the Moses story rather than functioning as a bridge to it. Such conflicts led to the focus Exod 1,6-8 on bridging between the Joseph story picture of Israel as pastoralists in a friendly Egypt and the Moses story picture of Israel as slaves in an oppressive Egypt. Gen 46,1-6 looked forward originally not to an Exodus out of Egypt as a people, but to Jacob's clan emerging out of Egypt to bury him in the land and resettle there. There are some explicit anticipations of the Exodus in texts like Gen 15,13-16, but such texts are Priestly or post-Priestly. Exodus-like stories such as Gen 12,10-20 only show a knowledge of the Exodus story. They do not require that the book of Genesis already be in the same literary corpus as the book of Exodus. Finally, the promises of Gen 12,1-3 disagree terminologically

too much with the descriptions of Israel's multiplication in Exodus (esp. Exod 1,8) to be written as anticipations of them.

Having surveyed possible links to the Moses story in Genesis, S. turns to analysis of possible links to Genesis in the Moses story. He argues that non-Priestly references to multiplication in Exod 1,6.8 are dependent on P in 1,7 and elsewhere, and therefore are post-P links between Genesis and the Moses story. Perhaps most controversially, S. argues that Moses' call in Exod 3,1–4,18 is a post-Priestly addition to its context, referring the reader to his later discussion (186-209), where he argues that this call is dependent in multiple ways on P and is not known by clearly non-P texts like Exodus 5. Turning to references to the 'fathers' in Exodus, S. distinguishes between general references to an unspecified group of fathers (e.g. Exod 13,5, 11; Num 11,12; 14,23) and a limited group of apparently post-P texts which mention the patriarchs by name (Exod 32,13; 33,1; Num 32,11). S. follows T. Römer, despite N. Lohfink's objections (T. Römer, *Israels Väter.* Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition [OBO 99; Freiburg – Göttingen 1990]; cf. N. Lohfink, *Die Väter Israels im Deuteronomium mit einer Stellungnahme von Thomas Römer* [OBO 111; Freiburg – Göttingen 1991]), in arguing that the references to 'Abraham, Isaac and Jacob' in Deuteronomy are post-P additions as well. Therefore, as in Genesis, S. finds few demonstrable pre-P links of Genesis and the Moses story in the Moses story, and he identifies the few links he does find as Priestly or post-Priestly.

Next S. turns to additional indications that the ancestral and Moses traditions were only combined at a late point. Following the tracks of de Pury, Römer and others, S. observes that the ancestral traditions are rarely mentioned in pre-exilic and early exilic texts. When ancestors are mentioned (e.g. Hos 12), the ancestral tradition is opposed negatively to the Moses tradition. Therefore, S. argues that these traditions were separate. Other indicators of this for S. include (among others): an implicit assumption that the ancestors stayed in the land in the etiological narratives of Genesis, consciousness in later traditions (e.g. P and post-P) that the ancestors were not YHWH worshipers, 'pacifism' ('*Pazifismus*') in the ancestral story, and the narrative function of Deuteronomy as the law to regulate the people's first entry into the land.

According to S., the ancestral and Moses-Exodus histories were developed in quite different contexts. Following de Pury, S. argues that the ancestral history (aside from framing and other elements linked with its broader literary context) was formed among the 'people of the land', a landed aristocracy, who viewed Israel as genealogically defined and indigenous to the land. In contrast, the Moses story, though possibly formed out of an earlier Northern Exodus account linked in various ways with Jeroboam I, is now part of a much broader anti-Northern text produced by a Judean YHWH-alone movement (traditionally, but now problematically described as 'Deuteronomistic') that focused on the giving of the law, warlike taking of the land by Israel (an external group), and eventual expulsion of the people into exile. S. makes some excellent arguments that the non-P portions of Exod 1 were not part of the original beginning of this independent Moses story, but that it began with the story of Moses'

birth in Exod 2 instead. Parallels of the Exodus to Jeroboam and frequent mentions of the Exodus throughout the Deuteronomistic history indicate that most of our present Moses story was formed as part of a relatively late literary work extending to 1 Kgs 12 at least. Later, S. speculates that this history consisted primarily of Exod 2*; 5*; 7–14*; 16–17*...; Num 10ff*; Deut 1–3* and 31–34*, Josh 1–12*...20–23*, and 1 Sam 1–2 Kgs 25,26* (163, with many refinements). S. speculates that this complex was formed out of earlier units (Ex–Num*; Deut–Josh*; Kgs or Sam–Kgs*), but does not pursue this further. S. also briefly discusses possible links of the primeval history to the ancestral and Moses stories, leaving open the possibility that the primeval history was connected early on to the ancestral history, but refusing to opt for that thesis because of the lack of a clear pre-Priestly link between the two.

All this prepares for S.'s discussion of a unified redaction focused on joining Genesis with the Moses to Kings story and restructuring the latter as a history of salvation (Gen–Josh) and judgment (Judg–2 Kgs). He discusses each of the key texts in turn, all of which he sees as post-P: Gen 15; Exod 3,1–4,18; Josh 24; and the join of the two complexes in Gen 50,25-26 and non-P portions of Exod 1. S. proposes that this redactional work was all done in the land during the Persian period (post-P) by authors close to the Priestly milieu, but respectful of prophetic tradition as well.

Of course, these redactors could not completely synthesize such large, originally independent literary complexes. Instead, the product that resulted from their work still had an important break between the character and emphases of the ancestral history on the one hand and those of the Moses-Exodus history on the other. S. traces how the earliest interpretations of the Pentateuch resolved this conflict by emphasizing the one or the other. In general, he finds that Priestly-theocratic groups tended to emphasize the unconditional promise of the ancestral history (e.g. Chr, Ps 105, Sir), while texts heavily influenced by 'Deuteronomistic' concepts (e.g. Ps 106; Bar, Jubilees, 4QDibHam) tended to stress the more legally- and covenant-oriented Moses-Exodus concept of Israel's origins, even when they presented the patriarchs. There are some important exceptions (e.g. Neh 9 and Testament of the 12 Patriarchs), including apocalyptic reviews that reach behind both Moses and ancestors to the primeval history for the foundation of Israel (the Ten Week Apocalypse, Animal Apocalypse, 4 Ezra 3). Nevertheless, S. argues that most such early writings struggled with the duality of origin traditions still preserved in the Pentateuch. Indeed, S.'s concluding section includes some brief reflections on how the historical articulation of Israel's faith was grounded not in a particularly theologically oriented perspective on *events*, but in such ongoing theological re-interpretation of *traditions* like the ancestral and Exodus-Moses histories, whether joined as they are now, or originally separate.

This book continues several major trends in recent Pentateuchal scholarship. Like many scholars (e.g. Van Seters, Rose, Levin), S. dates the formation of much non-Priestly material to a very late period. S.'s particular emphasis on the late joining of literary complexes builds on Rendtorff and particularly Blum's work. S.'s late dating of the join between the ancestral and Moses-Exodus histories resonates with the trend among many recent

studies (e.g. Blenkinsopp, Otto, Römer) to date significant non-P texts after the Priestly tradition. Moreover, S.'s focus on how the formation of the text played a decisive role in its present structure links with trends in British and American scholarship that stress study of the final form of the text. Finally, his description of how textual formation reverberates in early interpretation parallels my own work on echoes of the 'fractured' formation of Genesis in its history of interpretation (*Reading the Fractures of Genesis.* Historical and Literary Approaches [Louisville 1996] 297-333).

At the same time, no other work has argued in this level of detail for the original, literary independence of the ancestral and Moses histories. No other work has gone to such lengths in exploring the profile of the redaction that joined the two. Finally, no other detailed argument for a particular transmission-historical process has so thoroughly explored the synchronic contours that resulted from the hypothesized process and impacts of those contours on the history of interpretation. This is a very ambitious book, spanning a daunting range of texts and methods.

Of course, the very ambition of the study makes it vulnerable to critique across the vast range it covers. Though S. does an impressive job of covering that range, it will not be hard for specialists in various areas he covers to find things to which they object. To some extent, it is inevitable that a study of this sort would need to range widely. But there are points where S. unnecessarily seems to present targets for potential detractors. Sometimes he treats issues central to his thesis late and rather tersely, as in the case of his relatively terse discussion of the 'oath to the fathers' issue (296-299; cf. 75-77). At other points he proposes massive, somewhat controversial and seemingly unnecessary theses in passing. For example, toward the outset of the book (38) and a bit later (164) he briefly advocates the idea that the Deuteronomic law was inserted at a late stage into a pre-existing context consisting of portions of Deut 1–3 and 31–34. This is an interesting idea, advocated by others that S. cites, but it is not further grounded in his study, distracts from his major point, and has an eerie resemblance to the long-term Christian scholarly tendency to view legal traditions as late. In sum, those who wish to get anything out of this book will need to read it for its broader vision.

Turning to that broader vision, Schmid's arguments for the original independence of the Moses story are — in the judgment of this reviewer — more compelling than his advocacy of Blum's thesis of an originally independent, promise-centered ancestral story. So much in the ancestral history echoes the Exodus (e.g. Gen 12,10-20; 16,1-16), prepares for it, and anticipates it (e.g. the promise of multiplication in 12,1-3 despite S.'s objections), that the present reviewer finds it difficult to imagine that the non-P ancestral history was ever independent as a whole from the Moses story. So also, S.'s arguments for the post-P character of texts like Gen 15; Exod 1,6 and 8; and Exod 3–4 vary greatly in quality. The issue of pre- or post-P dating is one that can not be solved until the field has more clarity on criteria for establishing direction of dependence. That being said, even if one does not follow Schmid on the original independence of the ancestral history or the post-P dating of the link of ancestors and Moses, many of his most interesting theses would still hold, particularly those

regarding the impact of the addition of a form of the book of Genesis to a pre-existing Moses story.

Finally, S.'s own work on the early history of interpretation raises some important questions regarding his arguments for the original independence of the ancestral and Moses traditions. For he shows that a number of Second Temple interpretations focused almost exclusively on the ancestral or the Moses stories even though the interpreters had the whole Pentateuch before them by that point. If such interpreters could so exclusively focus on one or the other, despite the fact that the ancestral and Moses traditions were both before them, why could not Deuteronomy and/or non-Priestly narrators do the same? For example, who is to say that Deuteronomy (or Jeremiah or Ezekiel or DtrH...) could not have focused almost exclusively on the Exodus-Wilderness story for theological reasons, even though its writers were working with a form of the Moses story that was already linked with a form of Genesis? Later interpreters did so even though they had the whole text.

In sum, S.'s expansive and provocative study has brought into focus how the original independence of tradition-complexes — on whatever level (oral or written, early or late) — impacted the Biblical text and its early interpretation. S.'s book has also highlighted the need for methodological clarification of how one establishes original independence of traditions and direction of dependence.

Union Theological Seminary in New York David CARR
3041 Broadway
New York, NY 10027 USA

Bernhard OESTREICH, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14:2-9 (1-8).* A Study of Hoseanic Pictorial Language (Friedensauer Schriftenreihe: Reihe A, Theologie, vol 1). Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998. 278 p. 15 x 21

Considering the vast amount of publications devoted to the study of the opening chapters (1–3) in the book of Hosea, it is remarkable that the concluding chapter of this prophetic book — with its many extraordinary features — has received so little scholarly attention. During the last decade the picture has changed. A number of interesting shorter studies, exploring various aspects of Hos 14, have appeared. But until recently not a single monograph (to my knowledge, at least) had been dedicated to this poetic vision of future restoration. It is thus reasonable to label Bernhard Oestreich's dissertation a pioneering work. As the title makes clear, however, this work does not present an all-encompassing analysis of Hosea's entire ending chapter. Its focus is centered on the use of metaphoric language in a few selected expressions which describe divine actions and attitudes. Despite (or perhaps due to) these limitations, Oestreich's book offers much of interest, not only to scholars specializing in Hosea but to others as well.

The Introduction (17-43) contains a review of previous works within

the field of biblical metaphors in general, and the metaphors of Hosea in particular, as well as a highly condensed but quite lucid presentation of modern metaphor theory. Drawing mainly on the works of Harald Weinrich and Eva F. Kittay, Oestreich constructs a promising theoretical base for his work. Among other things, he stresses that the meaning of a metaphor arises from an interaction, or transfer, taking place between two different semantic fields. This metaphoric process 'results in the reconceptualization of the world' (36). New metaphors, or similes, open up new perspectives that might challenge the listener or reader. Conventionalized metaphors are more easily understood — but at the same time less challenging and creative. An important problem discussed by Oestreich is the grounds on which biblical metaphors should be categorized as novel or as conventional (or even as lexicalized, 'dead', or dormant) (39-41). What criteria are available? Lacking a contemporary reader's linguistic and cultural competence, the modern scholar has to scan the text, looking for formal features that could have the function of introducing a new metaphor. An extensive search for other occurrences of similar expressions within the Hebrew Bible or in extra-biblical texts is also necessary, since the existence of such a 'parallel' would indicate that the metaphor was a conventional one — granted, of course, that it can be established that the parallel in question is also a precursor.

As a consequence, the dating and relative chronology of texts becomes a major issue. In other words, 'a diachronic study is in order' (41). This is one of the most important methodological points of departure for Oestreich's textual analysis. Working from the reasonable assumption that Hosea (or, the author/redactor of Hos 14) utilized — and revitalized — conventional metaphors, he argues that it is a necessary part of the interpretation of each metaphor to trace its historical background, within the Old Testament but also (with caution, however) in other texts from the Ancient Orient. Another important step in Oestreich's analysis schema consists in searching for 'parallels' within the book of Hosea.

The second chapter (45-55) provides a solid foundation for the textual interpretation which follows. Questions concerning the limitation and internal unity of Hos 14,2-9 are discussed, with up-dated references to relevant literature on the subject. Here the reader is offered a detailed and (in my opinion, at least) convincing structural analysis.

The main part of the book is divided into four chapters, each of them exploring one particular metaphor for Yahweh: the healing metaphor in 14,5 (57-87), the love metaphor in 14,5 (89-155), the dew metaphor in 14,6 (157-189), and the tree metaphor in 14,9 (191-225). The ensuing chapter, entitled Conclusions (227-234), is brief, but it offers more than a mere summary. The preceding analyses are supplemented by a number of observations on a more general level concerning the use of metaphors in Hos 14, as well as in the book of Hosea as a whole. Some rather speculative, but stimulating, suggestions are also made. To mention just one, the author proposes that one of the most striking features in Hosea, the tendency to form clusters of metaphors, 'strengthens the rational argument but weakens the emotional impact' (228).

One of the most interesting results of Oestreich's study is that the

various metaphors for divine actions and attitudes in Hos 14 seem to be held together by a common metaphoric concept: Yahweh as king. In each case, the author has been able to point out royal connotations linked to the 'image' employed in the text. In my own investigation into the metaphors of Hos 4–14, I drew the conclusion that 'God is king' has the role of a root metaphor (see G. Eidevall, *Grapes in the Desert* [Stockholm 1996] 231-232). However, according to my analysis, the impact of this root metaphor diminishes radically as the discourse reaches its happy ending in 14,2-9. On this point, and in several other instances, I will have to reconsider my own position in the light of Oestreich's analysis.

Despite many points of agreement, I would also like to make some critical remarks, above all concerning Oestreich's method. Is it really compatible with the theoretical foundation outlined by himself? One of the main tenets of modern metaphor theory, correctly recorded by the author, is the following: '[a] metaphor is not possible without a context' (35). Seen in this perspective, it seems difficult to defend the priorities adopted in the sections containing textual analysis. Why is so much space devoted to possible backgrounds and so little attention paid to the actual literary context of the metaphors studied? The reader who expects a thorough analysis of Hos 14,2-9 will most likely be disappointed. The excellent structural analysis is not followed by a detailed study of the interaction between different metaphors within this clearly delimited and coherent textual unit. In fact, more is said about other parts of the Hebrew Bible! Many interesting pieces of information are brought to light during the extensive background researches, but it is often hard to see a direct relevance for the interpretation of a certain metaphor within Hos 14. Intricate interconnections between these metaphors and their immediate surroundings are neglected. It is moreover a pity, I think, that the author fails to follow up the ingenious idea put forward in the introductory chapter, that a metaphor is 'the application of a little story' (35).

A further point of criticism regards Oestreich's position concerning our ability to date biblical texts, or to reconstruct stages within the process of redaction of the book of Hosea. To make things difficult, he does not state his position explicitly at the outset. As it is, the reader has to infer the author's stance on some vital questions. Arguments made in the course of the analysis seem to reveal a generally conservative bias, as well as certain more precise presuppositions, such as the following: the bulk of the book of Hosea was written by a prophet named Hosea in the 8th century, drawing on older traditions contained in various parts of the Pentateuch. These opinions are debatable, but so are all opinions on these matters. However, recent scholarly arguments for alternative points of view should (in my opinion) have been discussed more extensively.

Much more could be said. A detailed discussion of all points of scholarly interest found in Oestreich's dissertation would probably mean writing another book. The author is to be complimented for a truly impressive achievement.

Bredgatan 7
S-243 32 Höör (Sweden)

Göran EIDEVALL

Novum Testamentum

Jacques NIEUVIARTS, *L'entrée de Jésus à Jérusalem (Mt 21,1-17).* Messianisme et accomplissement des Écritures en Matthieu (Lectio Divina 176). Paris, Éditions du Cerf, 1999. 338 p. 13,6 x 21,4. FF 190,—

In his intertextual reading of Matt 21,1-17, Jesus' entry to Jerusalem, Jacques Nieuviarts seeks to sustain the claim of the linguist M.R. Mayenowa, that to neglect intertextual citations or allusions is not only to lose a large part of the information contained by a text, but also to distort that which one does observe.

N.'s study has three goals, to investigate the notion of fulfillment ('accomplissement') and examine Matthew's narrative christology, especially the role of 'biblical messianism' (the humble messiah). In terms of approach, he outlines a method for recognizing and reading intertextual links. The work is constructed in two major parts. Part One consists of three chapters that examine the scriptural substrata of 21,1-17: in 21,1-5, the humble king comes to Zion (chap. 2), 21,6-11, the crowds' messianic recognition of Jesus (chap. 3); 21,12-17; the interpretive clash between Jesus and the high priests and scribes in the temple (chap. 4). In addition to discussing the explicit and diverse uses of scripture in verses 4,13, and 16, N. identifies nine biblical allusions: the Mount of Olives; the ass and foal; garments thrown on the road; cut branches; the shaking of the city; the prophet; the temple; the blind and lame; the babes and infants. The shorter but somewhat repetitive Part 2 extrapolates three larger dimensions of the investigation: Matthew's artistry in creating this account (chap. 5); a re-reading of the story (chap. 6); and the connection of 21,1-17 to the whole gospel (chap. 7).

Chapter one defines intertextuality, proposes a method by which to identify allusions, and discusses the function of citations and allusions in a text. N. offers various definitions of intertextuality from Kristeva, Arrivé, Barthes, Genette, and Panier. Citations and allusions function to introduce another discourse or voice into a text. A cited text is an 'effective presence' that opens up new fields or domains. The citation puts a text into motion (Durand). Explicit citations, such as in 21,4.13 and 16 are easily identified. But how far are readers authorized to go in claiming allusions to the scriptures? Allusions are difficult to identify and N. is worried about unsustained allusions. All those suggested by commentaries can not be legitimate! He identifies several criteria to verify an allusion: verbal and thematic links, analogy of context, narrative structure.

Chapter 2, "The Coming of the Humble King to Zion", examines three aspects of Mt 21,1-5. The story's location on the Mount of Olives invokes Zech 14, a text which celebrates the kingly sovereignty (la royauté) of the Lord. The Mount of Olives, along with Zion, is the place of eschatological judgment of God's people and the nations, a place that displays God's reign. The link with Zech 14 supplies the basic meaning for Jesus' entry to

Jerusalem. This event is the realization of the ancient writings. 'The times are accomplished, the time of the visitation of God has happened' (40). N. examines a second aspect, the fulfillment citation in 21,4-5 in which Matthew fuses Isa 62,11 with Zech 9,9. He explicates the texts' original historical and literary contexts. Isa 62,11 is part of an oracle in Isa 60–62 proclaiming the return from Babylonian exile as an act of God's salvation. Likewise Zech 9,9 is part of Zech 9–14 which offers a post-exilic vision of God's salvific intervention and restoration of the Davidic empire. Jesus enters Jerusalem as a messianic, humble (but rejected) king. A third aspect, the ass and colt, points to the same conclusion. N. argues that the ass is, in the biblical tradition, an animal ridden by important people, especially kings David and Solomon, and is a beast of peace not war. Jesus enters Jerusalem as a royal and 'peaceful not political messiah' (75).

In chapter 3, N. argues that the crowds' actions and words in 21,6-11.15, express recognition of Jesus' messianic identity. He divides the discussion into three sections: the crowds' actions with their cloaks and branches; their acclamation of Jesus as 'son of David;' and their surprising proclamation of Jesus as prophet. N. sees 21,6-11 as a royal recognition scene (2 Kgs 9,11-13; 1 Kgs 1,28-40) in which the crowds' actions attest Jesus' kingly identity. In a careful analysis, he argues that the 'Hosanna' cry from Ps 118,25-26 functions as a messianic and eschatological cry of affirmation and praise. Son of David, in a long tradition from Nathan's promise to David (2 Sam 7), witnesses to Jesus as Israel's healing but frequently rejected king and messiah. Connections with Sukkoth are prevalent. The crowds' affirmation is essentially repeated by the infants in verse 15, using Ps 8,3. Having emphasized these pervasive royal messianic connections and noted that the 'shaking' of the city in verse 10 draws on a tradition of the manifestation of God, N. confesses astonishment (140, 142) that the crowds seem to retract 'their joyful and messianic acclamation' by denoting Jesus 'the prophet from Nazareth in Galilee'. He does not think their cry indicates understanding of Jesus as an eschatological prophet, but rather as something of a popular prophetic figure. N. examines the larger prophetic tradition as well as Matthew's references to prophets to argue that the term, while reducing the messianic affirmation of verse 9, remains, nevertheless, theologically very significant. It recognizes Jesus as God's spokesperson, and the responsibility of Jerusalem to listen to the one whom the crowds also confess to be God's messiah. But the term also anticipates the rejection of the passion in that Jerusalem is the city that 'kills the prophets' (23,37).

Chapter 4 focuses on two confrontations in 21,12-17, Jesus and the buyers and sellers, and Jesus and the chief priests over the children's acclamation. In his discussion of Jesus' use of Isa 56,7 and Jer 7,11 against the sellers and buyers, N. notes similarities between the original context of both citations and the Matthean context. The post-exilic Is 56 upholds the just practice of the cult and attacks the leaders for lacking such observance. Jer 7 is also concerned with the integrity of the cult and attacks idolatry, injustice, and blindness, especially the leaders'. Jesus' prophetic action signifies not the destruction of the temple but its purification, the establishment of a just cult in preparation for and as a sign of the coming of God's reign. But further,

influenced by Mal 3,1, Jesus' action is an eschatological act, the coming of the Lord to his temple. Jesus' healing of the blind and lame confirms the arrival of the messianic age, the presence of God's reign and of a new creation. The use of Ps 8,3, in its original context a hymn of praise to God, presents Jesus here as both messiah and Lord.

Part 2, concerned with the Jewish foundation or roots of Matthew's exegesis and narrative, focuses initially in chap. 5 on Matthew's method or artistry. How does he work? N. revisits the discussion of Part 1 to engage in a tradition history of each aspect of the story. He argues that after the resurrection experience, the early traditions and Matthew interpret Jesus' actions in relation to the scriptures to show their messianic and eschatological significance. Matthew's way of working, of reading the scriptures and creating this account, is close to rabbinic exegesis. Matthew, the wise scribe of 13,52, brings out the new by weaving verbal and thematic links to the scriptures throughout his account of Jesus' actions and words to proclaim the mystery of Jesus the Christ. N. demonstrates the process by examining ten aspects of the scene.

Chapter 6 moves from examining Matthew's technique of reading the scriptures to a sustained reading of the story that synthesizes the elements of the previous analysis. This reading is accompanied by reflections on the convergence of the intertextual material on a messianic focus, and on the lifegiving and multiform fulfillment or accomplishment or performance (accomplissement) of the scriptures in the scene. This polyphonic accomplishment is effected by both explicit and allusional uses of scripture. The proclamation about God's actions in Jesus the Christ requires response and decision from the reader.

The concluding chap. 7 argues that 21,1-17 occupies a central role in Matthew's narrative. N. offers a brief but selective outline of the gospel and traces narrative lines leading to 21,1-17. He then highlights nine strands to locate the scene in Matthew's Christological Portrait (son of David and son of God; King of Israel; manifests the kingdom of the little ones and those without rights; the healer; offensive to the religious leaders; the end of the temple; Lord of the scriptures; revealer of God; Lord Messiah). A seventeen page conclusion rehearses the main themes of the argument.

N. provides a learned, informed, solid, and clearly-written study of Matt 21,1-17. His intertextual approach lays bare the richness of the passage's indebtedness to a variety of scriptural traditions. To be commended is his attention to the larger historical and literary contexts of cited verses, avoiding the common atomistic treatment of citations. His methodological approach helpfully combines both historical and narrative methods, and he offers a workable basis for identifying textual allusions.

Yet the work's basic thesis is not groundbreaking. A quick check of several commentaries indicates that the intertextuality of this passage is rarely neglected and often explicated in relation to the texts N. identifies. Few Matthean scholars would dispute the gospel's active interaction with the scriptural tradition as it tells the story of Jesus. N. does not show a history of neglect in previous scholarship and because he seldom argues his claims over against other scholarly positions, his own distinct contribution does not clearly emerge.

Other questions arise. One concerns his understanding of intertextuality. The book focuses firmly on authorial creation and on verbal/thematic justification for claiming any intertext. N. clearly thinks that such control is crucial, but it comes at the expense of recognizing any creative or playful role for readers in forming and interpreting intertextual links. For N., readers are restricted to recognizing an author's work and then deciding whether to accept the author's claims. Ironically, while N. does not hesitate to claim that his analysis actualizes the author's intent, he is very suspicious of giving readers similar creative or interpretive power. Nor is it always clear which readers he has in view. N. seems to posit a first-century Jewish audience (34) but there is no explicit discussion of the time and setting of the gospel's audience, its assumed knowledge (crucial for intertextuality), nor of the author's identity which is assumed (but not argued) to be Jewish. Further, N.'s notion of the fulfillment of scriptures is very present-oriented. Jesus' entry to Jerusalem seems to accomplish it all, but there is little recognition of a 'not-yet' dimension or that fulfillment may involve a process. His claim that Matthew's way of working is rabbinic lacks recognition of diverse methods of rabbinic exegesis, and neglects the issue of the dating of rabbinic traditions (so Neusner). The messianic focus of the discussion is not in conversation with recent work on diverse messianic traditions (Collins, Charlesworth). N. again seems to work with too monolithic an understanding. And his insistence that Jesus is not a political messiah flies in the face of the very intertexts with which he works, texts that proclaim God's victory over all powers including political empires like Babylon (and Rome). To be a humble, peaceful Messiah is not the same as being non-political. Claims about the sovereignty of the world are very political no matter who makes them or how they plan to deliver on them. Perhaps readers' perspectives do shape interpretations in profound ways after all.

Saint Paul School of Theology
5123 Truman Road
Kansas City MO 64127 (USA)

Warren CARTER

Jean MILER, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile de Matthieu*. Quand Dieu se rend présent en toute humanité (AnBib 140). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1999. 420 p. 16,5 x 23,9. Lit 50.000

The fulfilment quotations (FQs) constitute a characteristic feature of Matthew's gospel. In recent decades, their textual form has been the main object of research; less energy has been spent on the question of what the evangelist is actually doing when he cites Scripture. It is this question that J. Miler (wrongly called 'Miller' on the title page) addresses in his book, which is essentially the text of a doctoral thesis supervised by J.-N. Aletti and defended at the Pontifical Biblical Institute, Rome, in 1997.

Miler's approach is that of narrative criticism. He considers the first gospel as a well-organised whole, in which a narrator tells his readers how Jesus achieves God's plan of salvation. Miler does not present lengthy methodological arguments or use annoying technical terminology, but demonstrates his method in explaining the FQs (Matt 1,22-23; 2,15.17-18.23; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4-5; 27,9-10). Criteria for judging whether a quotation belongs to the FQs are the presence of the characteristic introductory formula and the fact that it is the narrator who puts the quotation forward.

Miler discusses the ten FQs in the sequence in which they appear in the gospel, each one in a separate chapter; only the three quotations in Matt 2 are dealt with together, on account of their connections. The structure of a chapter obviously depends on the problems raised by an individual quotation, but recurrent topics are the narrative context and function of the quotation. Questions of textual form are generally briefly treated.

The quotation from Isa 7,14 in Matt 1,22-23 has, according to Miler, both an analeptic and a proleptic function, i.e., it both refers back and announces. On the one hand, Isaiah's prophecy and the events narrated in Matt 1,18-25 now shed light on each other. On the other, a further future fulfilment is envisaged: by means of the indeterminate subject of καλέσουσιν ('they shall call') and the equally undetermined 'us' of 'God with us' (Matt 1,23), Matthew suggests to his readers, both Jews and Gentiles, that they will belong to the people that Jesus will save from their sins (1,21).

The FQs in Matt 2,15 (= Hos 11,1), 2,17-18 (= Jer 31,15), and 2,23 (= Isa 4,3, with a secondary allusion to Judges 13) also have both an analeptic and a proleptic function. The events narrated in 2,13-23 fulfil the types of exodus, exile, and return, but an ultimate fulfilment is at the same time in view: 'la traversée de la mort par le Fils unique et la réalisation en tous et pour tous de ce qui fut manifesté par l'unique' (77). In the case of these three quotations, Miler assumes that Matthew has exploited the indeterminacy between plural and singular that is present in the textual tradition (בן or υἱός versus τέκνα in Hos 11,1; איננו versus οὐκ εἰσίν in Jer 31,15; קדוש יאמר לו versus ἅγιοι κληθήσονται in Isa 4,3).

The analeptic function of the quotation in Matt 4,14-16 (= Isa 8,23-9,1) clearly concerns Jesus' settling in Capernaum and, more importantly, the beginning of his Galilean ministry. At the same time, what the quotation in its Matthean wording refers to remains for Miler somewhat ambiguous, so that in its proleptic function it may also concern the coming of the message about Jesus to the Gentiles after Easter.

In the quotation from Isa 53,4 in Matt 8,17, there is, in Miler's view, a certain distance between the words quoted and their immediate Matthean context. The literal meaning of the quotation concerns healings accomplished by Jesus; on the metaphorical level, these healings become a figure of the salvation for all to be achieved in the passion of Jesus, the Servant. The 'we' of the first line ('our sicknesses') again includes all readers of Matthew's gospel.

Miler assumes that the long quotation from Isa 42,1-4 in Matt 12,17-21 has been inserted precisely here because in what precedes the quotation,

Jesus has been fulfilling the Law by exceeding it. At this crucial point, Jesus is identified as the Son-Servant who will announce justice to the Gentiles and therefore be rejected by the Pharisees, and in whose acts and words the Kingdom of Heaven is appearing in an unobtrusive, ambiguous way.

In the quotation from Ps 78,2 in Matt 13,35, Miler sees the evangelist interpreting God's acts in Israel's history (the subject matter of Ps 78) as a parable of the 'things hidden since the foundation of the world', i.e., the secrets of the Kingdom of God the creator. Miler rightly accepts in Matt 13,35 the longer reading with Ἠσαΐου as the original one; he thinks that the quotation is ascribed to Isaiah because Isaiah is the prophet of the hardening of Israel and of the things of old and the things to come.

In the chapter on the quotation from Zech 9,9 (combined with part of Isa 62,11) in Matt 21,4-5, Miler discusses not only the FQ but also the other quotations and allusions in Matt 21,1-17: Ps 118,25-26 (v. 9), Ps 24,8.10 (v. 10), Isa 56,7 and Jer 7,11 (v. 13), Ps 8,3 (v. 16). With this combination, Matthew suggests that Jesus is both the humble messianic king and the one in whom God manifests his kingship.

The quotation in Matt 27,9-10 is, in Miler's view, an evaluation of the action of the chief priests described in 27,3-8. Its primary source is Zech 11,13, but it is ascribed to Jeremiah because there are also allusions to Jer 19.

The final chapter of Miler's book concerns the distribution of the FQs throughout Matthew's gospel and their thematic coherence. Why does the narrator and not one of the actors inform the readers in this way about the fulfilment of the OT? There is a concentration of FQs in the prologue of the gospel (Matt 1–4); they serve as a key for the reader to unlock (either analeptically or proleptically) the significance of Jesus, a significance which exceeds the knowledge about Jesus which the *dramatis personae* have or wish to communicate at this point of the story. Matt 5–28 is, in Miler's view, made up of alternating sections determined by a scheme *event* → *reactions* (5–16; 21–25) or *announcement* → *fulfilment* (16,13-21,17; 26–28). The FQs occur in the sections with the scheme *event* → *reactions* (with the exception of 27,9-10, which is not immediately christological); in the other sections, it is Jesus himself who takes over their role to indicate the significance of his life. There is a parallel between the process of Jesus being recognized by actors in the gospel narrative and the recognition of him to which the reader is called by means of the FQs, again with the difference that the reader knows more than the actors. Miler sees thematic coherence in the FQs at three points: Jesus' rejection by Israel, the opening towards the Gentiles, and God's abundant presence in Jesus.

The readability of the book is enhanced by frequent summaries of the argument and by several diagrams. At the end, there are useful lists of all OT quotations and allusions in Matthew, of the formulae introducing quotations in Matthew, and of the quotations discussed by Miler in their various versions. There are also a bibliography and an index of authors.

Miler's study is an interesting attempt to explain the FQs consistently as part of Matthew's gospel and to do so from the angle of narrative criticism. He shows how the FQs and their Matthean context interpret each

other, and how the FQs are related analeptically and proleptically to other parts of the gospel. The book contains many observations and suggestions which seem to me to be valuable. To these belong Miler's proposal to consider the peculiar textual form of Mic 5,1 in Matt 2,6 as a misrepresentation put in the mouth of the scribes (39-41), and his argument that the main point of Matt 27,3-10 is not the death of Judas, but the rejection of Jesus by the high priests (246-256).

Miler's use of narrative criticism also shows the limits of such an enterprise. These manifest themselves in at least two points. Firstly, the book lacks a thorough discussion of the terminology of fulfilment, and thus of the most important element of the formulae introducing the FQs. The brief discussion of πληροῦν and related terms in Matthew (289-291, 342-345) can hardly be called thorough. I suspect that the absence of adequate discussion has to do with Miler's tendency to argue as much as possible solely on the basis of the narrative structures of Matthew's gospel. If Miler had paid sufficient attention to Matthew's fulfilment terminology and the ideas behind it in relation to the parallels in Matthew's *Umwelt*, he would, I suppose, have established that the *primary* reference of an FQ is the analeptic reference to the event(s) narrated immediately before the FQ. He would have observed that Matthew sees the scriptural text as a promise that has now been fulfilled because of the reality of what has just been narrated. Miler tends to emphasize throughout his study the proleptic function of the FQs, thereby making a minor point into a major issue. I do not completely deny a reference to, e.g., the future mission among the Gentiles in some of the FQs (it is clearly present in 12,17-21), but it is at best a secondary reference, something that will become possible later on the basis of the event(s) in which Scripture has been fulfilled.

The boundaries of narrative criticism also become evident in Miler's attempt to find an explanation for the distribution of the FQs over the gospel. What he has to say about their function for the reader or about their concentration at the beginning of the gospel, is illuminating, but his effort to explain their distribution on the basis of a presumed structure of Matt 5–28 is not very convincing; his structure gives the impression of being simplistic and arbitrary. Considerations concerning Matthew's dependence on Mark and redaction of Mark could be helpful here. It has been observed, for instance, that Matthew inserts many FQs in narrative materials that he adds to Mark (esp. Matt 1–2). Another case in point is that (apart from Matt 21,4-5) the FQs inserted in Markan materials are all found in Matt 4–13, are all appended to summaries, and are all ascribed (rightly or wrongly) to Isaiah. Not that such considerations give a complete answer to the question of the distribution of the FQs, but they should not be neglected. Narrative criticism and redaction criticism should co-operate here.

The way in which Miler establishes the intertextual relationships between Matthew's gospel and OT passages is not without problems. He gives some attention to the question of the textual form of the FQs, but he does not try to determine as precisely as possible the biblical text used by Matthew. He assumes in most cases that the FQs are an independent translation of the Hebrew, either made by Matthew, or found by him. It

seems to me that this is an unwarranted position, which may occasionally lead to ascribing to Matthew what comes from his source (for instance an emphasis on the person of the Son-Servant in 12,18-21 [145]). Detailed analysis of several FQs has brought me to the hypothesis that Matthew makes use of a revised LXX, in which he does not change very much (see, *inter alia*, my articles "The Textual Form of the Quotation from Isaiah 8:23–9:1 in Matthew 4:15-16", *RB* 105 [1998] 526-545; "The Quotation from Isaiah 42,1-4 in Matthew 12,18-21: Its Textual Form", *ETL* 75 [1999] 32-52; "The Quotation from Jeremiah 31[38].15 in Matthew 2.18: A Study of Matthew's Scriptural Text", *The Old Testament in the New Testament*. Essays in Honour of J.L. North [ed. S. Moyise] [JSNTSS 189; Sheffield 2000] 106-125).

Another questionable point is that according to Miler, Matthew sometimes works with several readings of the OT text at the same time. Such a view does not only ascribe an improbable amount of knowledge of the textual tradition of the OT to the evangelist, it is also a curious argument on the basis of what Matthew did *not* write. Miler further presupposes too easily that in most cases when Matthew quotes or alludes, the Matthean context has been influenced by the original context of the OT words. I do not deny that possibility (I think that Miler is right in detecting, e.g., a relationship between Matt 27,3-10 and Jer 19 [266-271]), but it should be proved case by case, and the points of contact between the OT text and the NT text should be specific and not general. Miler's plea, for instance, to acknowledge the influence of Ps 24 and 118 in Matt 21,1-17 (231-235) does not meet that criterion.

Miler's study confronts its reader with the possibilities and the limits of narrative criticism. It also stimulates the reader to look for a combination of synchronic and diachronic approaches to the biblical text.

Katholieke Theologische Universiteit — Maarten J.J. MENKEN
Heidelberglaan 2
NL-3584 CS Utrecht

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Roger Le Déaut, C.S.Sp. (1923-2000)

In memoriam

Profesor emérito de la Facultad Bíblica del Pontificio Instituto Bíblico y miembro del Consejo de redacción de *Biblica*, falleció en Chevilly (Francia) el 12 de julio del 2000 a consecuencia de un ictus cerebral.

Había nacido el 28 de octubre de 1923 en Camor (diócesis de Vannes, en Francia). Ingresó en la Congregación del Espíritu Santo a los 19 años. En febrero de 1945 fue enrolado en el ejército francés y enviado a la escuela de suboficiales de Chabron en Avignon, donde se entrenó en la desactivación de minas y en la construcción de puentes sobre ríos. Tras el armisticio (8 de mayo de 1945) formó parte de una unidad francesa en Alemania. En esa época era un apasionado de la música, y maestro de órgano. Posteriormente renunció a este arte, para dedicarse totalmente al estudio.

Ordenado sacerdote y destinado por los superiores de su Congregación a la formación del clero, obtuvo en la Sorbona la *Licence-ès-Lettres* en 1948; y sucesivamente la Licencia en Teología (1952) y en Filosofía (1954) en la Pontificia Universidad Gregoriana, y en *Re Biblica* en el Pontificio Instituto Bíblico en 1956.

Fue el P. Stanislas Lyonnet quien lo introdujo en el estudio del Targum Neophyti, recientemente descubierto, y bajo su dirección escribió su tesis doctoral *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (AnBib 22; Roma 1963), que defendió en 1962.

Durante treinta años (1964-1994) fue profesor de Lengua y Literatura arameo-targúmica en la Facultad Bíblica del Pontificio Instituto Bíblico. Pero su actividad docente se extendió también a temas como la naturaleza y la teología de la versión griega de la Biblia (LXX) y los movimientos religiosos y las sectas del judaísmo en el s. I.

Durante su actividad docente dirigió doce tesis doctorales, y ha supervisado otras siete, siempre sobre asuntos concernientes a la literatura judía primitiva y a las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, con particular referencia al Midrás y a los Targumín. En este trabajo se manifestó como un auténtico maestro que abría a sus estudiantes nuevos caminos de investigación, y los conducía por ellos con seguridad y acierto.

Su delicada salud se vio debilitada después de algunas intervenciones quirúrgicas. Y llegó a hacérsele penoso el breve desplazamiento desde el Pontifico Seminario Francés, donde habitaba, hasta el Instituto Bíblico; y también el manejo de los pesados volúmenes de fuentes bíblicas. Pero no disminuyó su intenso y óptimo trabajo intelectual, continuado hasta algunos meses después de haber sido declarado emérito en 1993.

Entre sus numerosas publicaciones merecen destacarse, además de su tesis doctoral: *Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index* (avec la collaboration de J. Robert) (SC 245, 256, 261, 271, 282; Paris 1978-1981); *Targum des Chroniques (Cod. Vat. Urb. Ebr. 1)*. I. *Introduction et traduction*. II. *Texte et glossaire* (avec la collaboration de J. Robert) (AnBib 51; 1971); *Liturgie juive et Nouveau Testament: Le témoignage des versions araméennes* (SPIB 115; Roma, 1965) [trad. inglesa, revisada: *The message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum)* (SubBi 5; Roma 1982)]; *Introduction à la littérature targumique* (Roma 1966) y "Le Judaïsme", *Dictionnaire de spiritualitè*, VIII, 1847-1522.

El P. Le Déaut fue miembro destacado de la SNTS y se mantuvo siempre en contacto con los colegas de su especialidad. Su dedicación a la literatura targúmica lo capacitó para colaborar en el diálogo entre el judaísmo y el cristianismo, una preocupación que llevaba muy en el corazón como expresión de la teología de la encarnación.

Su desaparición significa para la comunidad académica la pérdida de un pionero en los estudios targúmicos, de un investigador honesto de las relaciones entre la Biblia y la literatura circundante, de un colega amable y sensible.

Consejo de Redacción

Colloquium Biblicum Lovaniense

The 50th annual meeting of the *Colloquium Biblicum Lovaniense* will be held at the Catholic University of Leuven, Belgium, on July 25-27, 2001. The conference will focus on the biblical canons. The theme will be studied from both a historical and a hermeneutical point of view.

Proposals for short papers should be submitted before March 15, 2001:

(a) for the Old Testament:

J.-M. Auwers
Faculté de théologie
Grand-Place 45
B-1348 Louvain-la-Neuve
Fax: ++ 32 10478740
E- mail: *auwers@hecc.ucl.ac.be*

(b) for the New Testament:

H.J. de Jonge
Faculteit der godgeleerdheid
Postbus 9515
NL-2300 RA Leiden
Tel.: ++ 32 715272579 / 32 715141720 (h)
Fax: ++ 31 715272571
E-mail: *dejonge@rullet.leidenuniv.nl*

For accommodation and registration, please contact the Secretariat of the *Colloquium Biblicum Lovaniense*, Paul-Adrian VI-College, Hogeschoolplein 3, B-3000 Leuven; Tel: +32 16324468; Fax: ++ 32 16324465.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

An dieser Stelle werden die für *Biblica* eingesandten Bücher verzeichnet. Eine Beurteilung ist damit nicht gegeben. Werke, die von der Redaktion nicht ausdrücklich erbeten worden sind, werden nicht zurückgesandt, auch wenn ihnen eine weitere Besprechung nicht zuteil werden kann.

Eingesandte Bücher und Artikel gehen an den Redactor des *Elenchus of Biblica* zur Anzeige nach dessen Gutdünken.

Die Anschrift, an die wir die Sendungen zu richten bitten, lautet Schriftleitung *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, via della Pilotta 25, I-00187 Roma, Italien

Alcalà, Manuel, *Los Evangelios de Tomás, el Mellizo, y María Magdalena* (Teología). Bilbao, Ediciones Mensajero, 1999. 205 p. 15 x 22

Alexander, Patrick H., *The SBL Handbook of Style*. For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies. Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1999. xiv-280 p. 18,5 x 24,3

Auwers, Jean-Marie, *La composition littéraire du Psautier*. Un état de la question (Cahiers de la Revue Biblique 46). Paris, Éditions J. Gabalda, 2000. 230 p. 16 x 24. FF 250

Bachmann, Michael, *Antijudaismus im Galaterbrief?* Exegetische Studien zu einer polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus (NTOA 40). Freiburg Schweiz, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. viii - 220 p. 16 x 23,5. SFr 68,—

Ball, Edward (ed.), *In Search of True Wisdom*. Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements (JSOTSS 300). Sheffield, Academic Press, 2000. 292 p. 16 x 24. £50.00 – $85.00

Baumann, Gerlinde, *Liebe und Gewalt*. Die Ehe als Metapher für das Verhaltnis JHWH-Israel in den Prophetenbüchern (Stuttgarter Bibel-Studien 185). Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2000. 261p. 13,5 x 20,7. DM 49,80 – ÖS 364 – SFr 47 – € 25,46; Abo-Preis: DM 44,80 – ÖS 327 – SFr 43 – € 72,91

Brandscheidt, Renate, *Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube*. Literar-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet (Trierer Theologische Studien 64). Trier, Paulinus Verlag, 1999. 539 p. 16,4 x 23,4. DM 89,—

Carroll R., M. Daniel (ed.), *Rethinking Contexts, Rereading Texts*. Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation (JSOTSS 299). Sheffield, Academic Press, 2000. 273 p. 16 x 24. £49.00 – $82.00

Clarke, Andrew D., *Serve the Community of the Church*. Christians as Leaders and Ministers (First Century Christians in the Graeco-Roman World). Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 2000. x-305 p. 15,2 x 22,9. $30.00 – £15.99

De Boer, Esther A., *Maria Maddalena*. Oltre il mito, alla ricerca della sua vera identità. Traduzione di Thomas Soggin (Piccola biblioteca

teologica 51). Torino, Claudiana Editrice, 2000. 176 p. 14,5 x 21. Lit. 25.000 – € 12,91

Evans, G.R. – **Percy**, Martyn (eds.), *Managing the Church?* Order and Organization in a Secular Age (Lincoln Studies in Religion and Society 1). Sheffield, Academic Press, 2000. 258 p. 16 x 24. £28.50 – $45.00

Giesen, Heinz, Studien zur Johannesapokalypse (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände Neues Testament 79). Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2000. 318 p. 14,5 x 20,5. DM 79 – ÖS 577 – SFr 75 – € 40,39; Abo-Preis: DM 71,10 – ÖS 519 – SFr 68 – € 36,35

Graham, Patrick M. – **McKenzie**, Steven L. (eds.), *The Chronicler as Author.* Studies in Text and Texture (JSOTSS 263). Sheffield, Academic Press, 1999. 422 p. 16 x 24. £50.00 – $85.00

Green, Joel B. – **Turner**, Max (eds.), *Spanning New Testament Studies and Systematic Theology.* Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 2000. x-246 p. 15,2 x 22,9. $18.00 – £12.99

Hjelm, Ingrid, *The Samaritans and Early Judaism.* A Literary Analysis (JSOTSS 303 – Copenhagen International Seminar 7). Sheffield, Academic Press, 2000. 318 p. 16 x 24. £50.00 – $85.00

Jeremias, Jörg, *Osea.* Traduzione e commento. Traduzione italiana di Franco Ronchi (Antico Testamento 24.1). Brescia, Paideia Editrice, 2000. 276 p. 15 x 21. Lit. 50.000

Kutsko, John F., *Between Heaven and Earth.* Divine Presence and Absence in the Book of Ezechiel (Biblical and Judaic Studies 7). Winona Lake, Eisenbrauns, 2000. xiv-185 p. 16 x 23,5. $29.50

Kysar, Robert, *Giovanni.* Il Vangelo indomabile. Traduzione di Domenico Tommasetto (Piccola collana moderna. Serie biblica 84). Torino, Claudiana editrice, 2000. 249 p. 12 x 20. Lit. 29.000 – € 14,97

Leeb, Carolyn S., *Away from the Father's House.* The Social Location of *na'ar* and *na'arah* in Ancient Israel (JSOTSS 301). Sheffield, Academic Press, 2000. 218 p. 16 x 24. £40.00 – $65.00

Manfredi, Silvana – **Passaro**, Angelo (a cura di), *Abscondita in lucem.* Scritti in onore di mons. Benedetto Rocco. Ho teológos 16 2/3 (1998). Palermo, Salvatore Sciascia editore, 1998. 310 p. 17 x 24,5

McCant, Jerry W., *2 Corinthians* (Readings: A New Biblical Commentary). Sheffield, Academic Press, 1999. 196 p. 16 x 24. Cloth: £35.00 – $57.50; paper: £13.95 – $23.75

McNamara, Martin, *The Psalms in the Early Irish Church* (JSOTSS 165). Sheffield, Academic Press, 2000. 492 p. 14,1 x 22,3. £55.00 – $85.00

Moyise, Steve (ed.), *The Old Testament in the New Testament.* Essays in Honor of J.L. North (JSNTSS 189). Sheffield, Academic Press, 2000. 302 p. 16,4 x 24. £49.00 – $82.00

Noguez, Armando, *Biblia, ética y apocalíptica.* Aportes para la resistencia cristiana (Estudios bíblicos). México, Ediciones Dabar, 1999. 316 p. 13 x 20,5

Oeming, Manfred, *Das Buch der Psalmen.* Psalm 1–41 (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 13/1). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000. 232 p. 13 x 20. DM 44 – ÖS 321 – SFr 42 – € 22,50; Abo-Preis: DM 39,60 – ÖS 289 – SFr 38 – € 20,25

Perrot, Charles, *Après Jésus.* Le ministère chez les premiers chrétiens

(Recherches – Vivre, croire, célébrer). Paris, Éditions de l'Atelier – Éditions ouvrières, 2000. 271 p. 14,5 x 21,5. FF 110 – _ 16,77

Pham, Xuan Huong Thi, *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible* (JSOTSS 302). Sheffield, Academic Press, 2000. 221 p. 16 x 24. £35.00 – $57.50

Polanco Fermandois, Rodrigo, *El concepto de profecía en la teología de san Ireneo*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999. xlviii-430 p. 13 x 20. Ptas 3.365

Porter, Stanley E. – **Hayes**, Michael A. – **Tombs**, David (eds.), *Resurrection* (JSNTSS 186 – Roehampton Institute London Papers 5). Sheffield, Academic Press, 1999. 376 p. 16 x 24. Cloth: £55.00 – $85.00; paper: £19.95 – $29.95

Quinn, Jerome D. – **Wacker**, William C., *The First and Second Letters to Timothy*. A New Translation with Notes and Commentary (Eerdmans Critical Commentary). Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans, 2000. lxviii-918 p. 16,6 x 24,2. $65.00 - £35.00

Remigius Autissiodorensis, *Expositio super Genesim*. Cura et studio Burton Van Name Edwards (Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis 136). Turnhout, Brepols Publishers, 1999. lxviii-251 p. 16,3 x 25,8. BF 4.921,47 – € 122,–

Sacchi, Paolo (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Volume terzo (Biblica – Testi e studi 7). Brescia, Paideia Editrice, 1999. 570 p. 16,5 x 23,8

Sakenfeld, Katherine Doob, *Ruth* (Interpretation – A Bible Commentary for Teaching and Preaching). Louisville, KY, John Knox Press, 1999. xii-91 p. 16 x 23,6. £20.00

Schipper, Bernd Ulrich, *Israel und Ägypten in der Königszeit*. Die Kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems (OBO 170). Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. xii-359 p. 16 x 23,5. SFr 98,—.

Schmidt, Josef, *Das Gewand der Engel*. Der historische Hintergrund von Mk 16,1-8par und dessen Einfluß auf die Thematik und literarische Form der Apostelgeschichte. Bonn, Hofbauer Verlag, 1999. 416 p. 15 x 24

Scholtissek, Klaus (Hrsg.), *Christologie in der Paulus-Schule*. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums (Stuttgarter Bibelstudien 181). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000. 193 p. 13,5 x 20,7. DM 45,80 – ÖS 334 – SFr 44 – € 23,42; Abo-Preis: DM 41,20 – ÖS 301 – SFr 39 – € 21,07

Scoralick, Ruth (Hrsg.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes*. Studien zur Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum (Stuttgarter Bibelstudien 183). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 2000. 240 p. 13,5 x 20,7. DM 59 – ÖS 431 – SFr 56 – € 30,17; Abo-Preis: DM 53,10 – ÖS 388 – SFr 50 – € 27,15

Soards, Marion L., *1 Corinthians*. Based on the New International Version (New International Bible Commentary 7). Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1999. xvi-390 p. 13,9 x 21,4

Sumney, Jerry L., *'Servants of Satan', 'False Brothers' and Other Opponents of Paul* (JSNTSS 188). Sheffield, Academic Press, 1999. 355 p. 16 x 24. £50.00 $80.00

Swanson, Reuben J. (ed.), *New Testament Greek Manuscripts: Galatians*. Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus. Wheaton, IL, Tyndale House Publishers – Pasadena, CA, William Carey International University Press, 1999. xxxiv-135 p. 18 x 25,4

Tcherikover, Victor, *Hellenistic Civilization and the Jews*. With a preface by John J. Collins. Reprint. Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1999. xviii-563 p. 13,8 x 21,6

Thekkekara, Mathew V., *Christ is All and in All (Col 3:11b)*. Its Christological, Cosmic, and Ecclesial Significance. Bangalore, Kristu Jyoti Publications, 1999. xx-211 p. 14 x 21,6. Rs 140.00

Thekkekara, Mathew V., *The Young in Faith Praying the Psalms Meaningfully*. Bangalore, Asian Trading Corporation, 1999. xiv-187 p. 14 x 21,6

Todisco, Vito Angelo (a cura di), *Opus Solidarietatis Pax*. Studi in onore di Mons. Antonio Forte vescovo di Avellino. Avellino, Istituto di Scienze Religiose San Giuseppe Moscati, 1999. 885 p. 17,5 x 25

Turner, L.A., *Genesis* (Readings: A New Biblical Commentary). Sheffield, Academic Press, 2000. 229 p. 16 x 24. Cloth: £35.00 – $57.50; paper: £13.95 – $23.75

Wachob, Wesley Hiram, *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James* (SNTSMS 106). Cambridge, University Press, 2000. xiv-251 p. 14,5 x 22,2. £37.50 – $59.95

Waltner, Erland – **Charles**, J. Daryl, *1-2 Peter, Jude* (Believers Church Bible Commentary). Scottdale, PA – Waterloo, Ont., Herald Press, 1999. 352 p. 14,4 x 22,2. $19.19 – Can$29.76

Wedderburn, A.J.M., *Beyond Resurrection*. Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1999. xiv-306 p. 13,7 x 21,5

Woyke, Johannes, *Die neutestamentlichen Haustafeln*. Ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick (Stuttgarter Bibel-Studien 184). Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2000. 84 p. 13,5 x 20,7. DM 39,80 – ÖS 291 – SFr 38 – € 20,35; .Abo-Preis: DM 35,80 – ÖS 261 – SFr 34 – € 18,30

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa



Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare l'1 dicembre 2000
Tip. «Don Bosco» – Via Prenestina, 468 – 00171 Roma